

الجزء الثاني من

كتاب

الذات تأليف الامام الاجل القاضي عفيف الدين عبد الرحمن بن أحمد
الايحي بشرحه للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المنوفي سنة
٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه احدهما لعبد الحكيم السبالكوني والثانية
للمولى حسن جاي بن محمد شاه الفناري رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل
كرمه المسكان الرفيع

(تبييه) قد جعلنا في أعلى المصحف الزايف بشرحها ودونها حاشية لعبد الحكيم السبالكوني
ودونها حاشية حسن جاي، فصولاً بين كل واحد منها مجزولاً إذا انفردت إحدى
الحاشيتين في صحيفة نهنا على ذلك

عبد الحكيم السبالكوني

الطبعة الأولى على نفقة

الحاج محمد أفندي نسائي المغربي البوسني

سنة ١٣٢٥ هـ و ١٩٠٧ م

نطبعة البغدادية بحوارمها فطبعة

لصاحبها محمد اسماعيل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المصدر السادس في الطريق

الذي يقع فيه النظر (وهو الموصل إلى المنصود) بتوسط النظر (وفيه مقاصد الأول) في تحديده وتقسيمه إلى أقسامه الأولية (هو) أي الطريق (ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب) اعتبر الامكان لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقاً بعدم التوصل إلى يكفيه امكانه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن أن يتوصل به إليه اذ ليس في نفسه وسيلة له وأراد بالنظر فيه ما يمت النظر في نفسه والنظر في أحواله ليتناول المفرد الذي من شأنه أنه اذا نظر في أحواله أوصل إلى المطلوب كالعالم مثلاً فإنه

(قوله اعتبر الامكان) ان أريد الامكان الخاس يكون التعريف محتملاً برأي الاشاعرة وان أريد الامكان الجامع للوجوب يشمل جميع المفاهيم المذكورة فيما سبق
(قوله لان الفاسد الخ) أي مادة أو صورة لا يستلزمه كما عرفت فلم يقيد النظر بالصحيح فان أريد به العموم خرجت الطرق بأسرها عن التعريف اذ لا يمكن التوصل إلى بكن نظر فيها وان اقتصر على الاطلاق لم يكن هناك تنبيه على افتراق الصحيح والفاسد في ذلك
(لا يستلزم المطلوب) وان كان قد ينقض إليه فذلك اتفاق ليس من حيث أنه وسيلة إليه
(قوله فانه يسمى عندكم دليلاً) رعاية لظاهر ماورد في النصوص فاتها ناطقة بكون السموات والارض وما فيها أدلة

(قوله المصدر السادس في الطريق الذي يقع فيه النظر) قيل لم أخر هذا المصدر عن مباحث النظر وضما مع ان النظم الطبيعي يقتضى تقديمه لان البحث فيه عن المعلومات التي يقع النظر فيها فهو كالبحث عن المادة بالنسبة إلى ماسبق في مباحث النظر وأجيب بان مفهوم النظر مأخوذ في مفهوم الطريق الموصل فقد توقف مفهوم الطريق الموصل على مفهوم النظر فلذا أخر مباحثه عنه وقيل وجه الترتيب المذكور ان المعتمد بحث الصورة

(قوله لان الفاسد لا يستلزم المطلوب) يرد على ظاهره ان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم يستلزم المطلوب وهو ان زيدا جئماً وقد مر ما به التعمي فلا تغفل

يسمى عندهم دليلاً ويتناول أيضاً التصورات المتعددة غير مأخوذة مع الترتيب وحينئذ يلزم تناوله للمقدمات إذا لم تؤخذ مع ترتيبها وأطلق المطلوب ليتناول المطلوب التصوري والتصديقي (ولما كان الإدراك إما تصوراً أو تصديقاً فكذا المطلوب) الإدراكي الذي يطلب بالنظر (فإن كان) المطلوب (تصوراً سمي طريقه) الذي يمكن أن يتوصل بالنظر فيه إليه (معرفة وإن كان) المطلوب (تصديقاً سمي) طريقه (دليلاً وهو) أي الدليل بالمعنى المذكور (يشمل الظني) الموصل إلى الظن كالغيم الرطب الموصل إلى ظن المطر (والقطعي) الموصل إلى الجزم والقطع كالعالم الموصل إلى العلم بوجود الصانع (وقد يخص) الدليل (بالقطعي ويسمى الظني إمامة وقد يخص) الدليل أيضاً مع التخصيص الأول (بما يكون) الاستدلال فيه (من المعلول) كالحكي (على العلة) كتعفن الخلط ويسمى هذا برهانا إنيائياً

(قوله غير مأخوذة مع الترتيب) سواء كانت متفرقة أو مترتبة وأما إذا أخذت مع الترتيب فهي خارجة عنه إذ لا يمكن وقوع النظر فيها

(قوله وحينئذ يلزم الخ) أي حين عزم النظر فيه لاجل تناول التصورات المذكورة يلزم تناوله للمقدمات إذا لم تؤخذ مع الترتيب متفرقة كانت أو مترتبة وفيه إشارة إلى أن تناوله للمقدمات المذكورة غير واجب إذ لم يمكن أن يقولوا إن الدليل عندنا هو المفرد والمقدمات ليست بدليل عندنا ولا مشاحة في الاصطلاح بخلاف تناوله للتصورات فإنه واجب كيلا يلزم خروج المعارف مطلقاً ومن لم يفهم فسر قوله وحينئذ بخين إذ أريد بالنظر فيه النظر في نفسه والنظر في أحواله فوقه ليبيان تغيير الأسلوب في تناول المقدمات فيما وقع

(قوله ليتناول الخ) يعني لو لم يرد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في أحواله فإن حصل بالنظر في نفسه خرج المفرد مع أنه دليل عندهم وإن حصل بالنظر في أحواله خرج المعارف مطلقاً إذ لا يقع الترتيب في أحواله فلا بد من التعميم

(قوله برهانا إنيائياً) أي المنسوب إلى أن أي الثبوت يسمى بذلك لأنه يفيد ثبوت الحكم في الخارج وأما علة ماذا فلا

(قوله تعليلاً) أي بياناً لعلة الحكم ولذا يسمى برهانا إنيائياً أي ملتبساً إلى الدال على العلية

(قوله وحينئذ يلزم تناوله) أي حين أراد بالنظر فيه ما ذكر قبله هذا ليس باعتراف بل بتحقيق المرام وتوضيح المقام والحق أن تغيير الأسلوب حيث لم يقل ويتناول أيضاً المقدمات الخ كما قال ويتناول أيضاً التصورات إيماء إلى بعد ذلك تناول وكان السر في ذلك أن كون المقدمات الغير المترتبة طريقاً خلاف المعارف بخلاف التصورات المتعددة غير مأخوذة مع ترتيب فإن الترتيب فيها ليس جزءاً أصورياً بخلاف المقدمات

(ويسمى عكسه) وهو ما يستدل فيه من الملة على المألوف (تمليلا) وبرهاننا لما هو المقصد الثاني (المعرفة تجب معرفته (قبل) معرفة (المرف) لان معرفته طريق الى معرفته وسبب لما فلا بد أن تقدمها (فيكون غيره) اذ لو كان عينه لزم كون الشيء معلوما قبل أن يكون معلوما (و) يكون أيضا (أجلى منه) اذ لو ساواه في الجلاء أو كان أخفى منه لم يكن معتبرا قبله (فلا يعرف) هذا تفريع على كونه أجلى أي لا يعرف الشيء (بما لا يعرف الا به) فانه لا يكون أجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته (بمرتبة) واحدة ويسمى دورا صريحا كقولك الشمس كوكب نهاري والنهار زمان كون الشمس طالعة (أو أكثر) ويسمى دورا مضمرا كقولك الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج والتدريج وتوهم الشيء في زمان والزمان مقدار الحركة (ولا بد) اشارة الى شرط آخر للمعرف أي لا بد من (أن يساويه في العموم والخصوص ليحصل) به (التميز اذ لولاه) أي لو لا كونه مساويا (لدخل فيه غير المرف) على تقدير كونه أعم مطلقا أو من وجه (فلم يكن مانعا) من دخول غير المرف فيه (و) لا (مطردا) وهو أن يكون بحيث كل ما صدق على شيء صدق عليه المرف أيضا (أو خرج عنه بعض افراده) على تقدير كونه أخص اما مطلقا أو من وجه (فلم يكن جامعا) لجميع افراد المرف (و) لا (منكمسا) وهو أن يكون بحيث يصدق على كل ما صدق عليه المرف واعلم أن اشتراط المساواة في الصدق مما ذهب اليه

(عبد الحكيم)

(قوله قبل معرفة المرف) قبلية زمانية وذاتية وكونه طريقا اليها يثبت القبلية الزمانية وكونه سببا لما يثبت القبلية الذاتية
(قوله فيكون غيره) ولو بالاعتبار
(قوله لم يكن معلوما قبله) فان المساوي للشيء في الجلاء يكون في مرتبة والاخفى بعده
(قوله فلا يعرف) بالتشديد والثاني بالتخفيف
(قوله ولا مطردا وهو أن يكون الخ) لصدق تقيضه وهو أن بعض ما صدق المرف عليه ليس يصدق عليه المرف تحقيقا للعموم
(قوله ولا منكمسا وهو أن يكون الخ) لصدق تقيضه وهو ليس ببعض ما يصدق عليه المرف صدق عليه المرف تحقيقا لخصوص

المتأخرون اذ حينئذ يحصل التميز التام بحيث يمتاز جميع افراد المرف عن جميع ما عداها ولا يلبس شئ منها بغيرها وأما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل ما يفايريه ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يفايريه وضحوا بأن المساواة شرط لجودة الرسم كيلا يتناول ما ليس من المرسوم ولا يخلو عما هو منه وجوزوا الرسم بالاعم والاخص وايد ذلك بأن المرف لا بد أن يفيد التميز عن بعض الاغيار فان ما لا يفيد تميز الشئ عن

(قوله فقد قالوا الرسم الخ) يشكل بالتعريف بالاخص لانه ليس داخل في التام لانه لا يفيد تميز جميع افراد المرف ولا في الناقص لانه يفيد التميز عن كل ما عداه الا أن يقال انه ذكر بعض أقسام الناقص وترك بعضه كما يشير اليه كلمة منه ومنه أو يقال تعريف الناقص بما يميز عن بعض ما عداه تعريف بالاخص وذلك جائز عند المتقدمين ولا يخفى أن كلا من التوجيهين خلاف ما يقتضيه المقام لانه في مقام بيان أقسام الرسم وثمة يقفها وغاية ما يقال ان التعريف بالاخص لما كان خاليا عن شمول بعض افراد المرسوم لم يفد تميزه باعتبار ذلك البعض عما عدا ذلك البعض من حيث انه ما عداه وان أضاف تميزه عن ذات كل ما عداه (قوله كيلا يتناول الخ) كالتعريف بالاعم (قوله ولا يخلو عما هو منه) في الصراح أخلت المكان وجدته خاليا أي لا يوجد الرسم خاليا عن فريد هو في المرسوم كالتعريف بالاخص (قوله لا بد أن يفيد الخ) كما يقتضيه تعريفهم للمرف بما يستلزم معرفته فان المعرفة تقتضي التمييز في الجملة

(قوله ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يفايريه) فان قلت يرد عليه التعريف بالاخص لانه ناقص مع انه يميز المرسوم عن جميع ما يفايريه لاعتن البعض فقط كما هو المراد بقرينة المقابلة قلت الكلام للمتقدمين وهم يجوزون التعريف بالاخص فلا ورود لما ذكر اذ غاية ما لزم ان قوله يميزه عن بعض ما يفايريه مع كونه في موضع التعريف للناقص اخص منه وهذا اللازم ملزم عندهم فتأمل فانه دقيق على ان قوله يميزه الخ صفة للناقص وقوله منه ومنه بدل على عدم ارادة الحصر فلا خير في وجود ناقص يميز عن كل ما يفاير المرسوم غاية ما في الباب انه لم يصرح به هنا ويحتمل أن يقال التعريف بالاخص تام غير جيد وعدم الجودة لا ينافي التمام بالمعنى المراد هنا وهو التميز عن كل مغاير لكن قوله بعد هذا فالمساواة شرط للمعرف التام يأباه وقد يقال يحتمل على بعد ان يراد المغايرة بحسب الافراد والاخص يفاير الاعم بحسب الافراد لان المراد الاعم كل وافراد الاخص بعض والبعض غير الكل فالتمييز بالاخص انما يميز عن بعض المغاير الذي هو عبارة عن الاعم وذلك البعض هو ما يفاير الاخص المرف مثلا لاعتن بعض آخر وهو هذا الاخص نفسه وفيه نظر اذ لا تستقيم المقابلة حينئذ فان الرسم التام أيضا يميز عن بعض المغاير بهذا المعنى فتأمل (قوله وأيد ذلك الخ) اشارة الى ان التعريف بما يعبر الشئ يفيد تصويره بوجه ما قاله الخارج في

غيره أصلاً لم يكن سبباً لتصوره وأما التميز عن جميعها فليس شرطاً له لأن التصورات المكتسبة كما قد تكون بوجه خاص بالشيء أما ذاتي أو عرضي كذلك قد تكون بوجه عام ذاتي أو عرضي فيجب أن يكون كاسب كل منهما معرفاً للمساواة شرطاً للمعرف التام دون غيره حداً كان أو رسماً (ولا بد فيه) أي في المعرفة (من مميز) مساوياً للمعرف (فإن كان) المميز (ذاتياً سمي بالمعرف) حداً ولا سمي رسماً وعلى التقديرين فإن ذكر فيه تمام

(قوله فيجب أن يكون كاسب الخ) ليصح قولهم المتعلق عبارة عن مجموع قوانين الاكتساب (قوله ولا بد فيه من مميز مساو الخ) أما مقابراً له بالذات كما في التعريف بالركب أو بالاعتبار كما في التعريف بالفرد فهو من حيث أنه معرف نظري له من حيث كونه مميزاً مساوياً وقد يقال الكلام على حذف المضاف أي في حصول المعرفة أو شأنه (قوله فإن كان المميز الخ) وإذا اجتمع المميزان يسمى رسماً أكمل من الحد وهو خارج عن القسمين لأن القسم المميز الواحد وادخله في القسم الثاني بأن يراد من المقسم الأول أن كان المميز ذاتياً فقط غير صحيح لأنه حصر القسم الثاني في الرسم التام للركب من المجلس القريب والخاصة والرسم الناقص المتقسم إلى ما يكون بالخاصة وحدها أو بالخاصة والجنس البعيد أو العرض العام والرسم الأكمل ليس شيئاً منهما

حوادث المطالع تأييداً له إلا يرى أن المثلث إذا اشتبه بالدائرة مثلاً وأريد تمييزه عنها فقبل أنه شكل مضلع أفاد تصور بوجه يمتاز به عنها وفيه بحث لأنه ذكر في حوائش شرح المختصر أن الطلب فعل اختياري لا يتحقق إلا بإرادة متعلقة بخصوص المطلوب وهذه الإرادة موقوفة على تصور بوجه يمتاز عن جميع ماعدها والتوفيق بين كلاميه مشكل لأن التعريف من قبيل الطلب فيلزم أن يمتاز المطلوب التصوري قبل التعريف عن جميع ماعدها ومن لم يعرف بعد أن المثلث من الأشكال المضاعفة كيف يقال أنه تصور المثلث بوجه يمتاز عن جميع ماعدها ولا شك أن التعريف على الوجه الذي سوراً تماماً يتأتى بالنسبة إلى من علم أن الدائرة ليست بمضلعة وعلم أن شكلاً من الأشكال يقال له المثلث ولم يعرف أنه غير الدائرة أو غيرها أو علم بحالها أنه غير ما وطلب أن يتصور بوجه مخصوص يمتاز به عنها ولا شك أنه في هذه الحالة لم يتصوره بوجه يمتاز عن جميع ماعدها فليتأمل

(قوله ولا بد فيه من مميز) ظاهر العبارة يشعر بازوم جزئية المميز مع جواز التعريف بالفرد وعلى تقدير وجوب كونه مركباً لا يلزم أن يكون المميز المساوي جزءاً له بل يجوز أن يحصل التميز التام من المجموع كافي تعريف الخفاش بالطائر الولود قبل ما ذكره بناء على الأعم الأغلب وقيل المراد في شأن المعرفة (قوله فإن كان ذاتياً سمي حداً) أي أن كان المميز ذاتياً فقط فالركب من جميع الذاتيات والعرضيات مندرج في قوله والا سمي رسماً على ما صرحوا به من أنه رسم تام لكنه أكمل من الحد التام

الذاتي المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتمام) اما حد تام مركب من الجنس والفصل القريبين واما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب (والا فناقص) اما حد ناقص سواء كان بالفصل وحده أو مع الجنس البعيد أو العرض العام عند من يجوز أخذه في الحد واما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها أو مع الجنس البعيد أو العرض العام عند من يجوز أخذه في الرسم (والمركب) اذا لم يكن بديهي التصور (يحد) بأجزائه حداً تاماً وناقصاً (دون البسيط) فانه لا يمكن تحديده اذ لا جزء له (فان تركب عنهما) عن المركب والبسيط (غيرهما) ولا يكون ذلك الغير بديهي التصور (حد بهما والا فلا) يحد بهما اذ لم يبق جزءاً لشيء (وكل) متصور (كسي) مركب أو بسيط (له خاصة) شاملة لازمة (بينة) بحيث يكون تصورهما مستلزماً لتصوره (برسم والا) أي وان لم تكن له خاصة كذلك (فلا) يرسم (فان كان) ذلك الكسبي الذي له تلك الخاصة (مركباً أمكن رسمه التام) بتركيب جنسه القريب مع خاصته (والا فالناقص وههنا نوعان آخران من التعريف الاول) التعريف (بالمثال) سواء كان جزئياً للمعرف كقولك الاسم كزبد والفعل

(قوله والمركب النح) بيان لما يحد وما لا يحد وما يحد به وما لا يحد به

(قوله والا فلا يحد بهما) أي لا يقيمان في الحد فلا يردان مجموع الحيوان الناطق لم يقع جزء الشيء مع أنه يحد به الانسان

(قوله وكل متصور النح) بيان لما يرسم وما لا يرسم وما يرسم به وما لا يرسم به

(قوله خاصة) ليكون مانعاً شاملاً لجميع افراده ليكون جامعاً لازمة أي في الذهن بينة اللزوم لينتقل

(قوله أو العرض العام عند من يجوز أخذه في الحد) المركب من الفصل القريب والعرض العام رسم ناقص على ما يستفاد من كلام المطالع وحد ناقص على ما ذكره الشارح ههنا وهو الموافق لما صرح به الرازي في شرح المطالع حيث أبطل كلام مصنفه بان الفصل وحده اذا أفاد التميز الحدي فهو مع شيء آخر أولى بذلك نعم في كلامه بحث ظاهر وهو انه لو صح ما ذكره بوجوب أن يكون المركب من جميع الذاتيات والعرضيات حداً وليس كذلك بله ألقوا على انه رسم تام وقيل المركب من الفصل القريب والعرض العام رسم تام

(قوله اذ لم يبق جزءاً لشيء) فيه مناقشة لان مجموع الحيوان الناطق يصدق عليه انه مركب لم يقع جزءاً لشيء مع انه يحد به الانسان الا أن يقال التركيب بعم التركيب من أجزائه (قوله كقولك الاسم كزبد) المشبه هو المساهية الكلية للاسم والمشب به هو زيد ووجه الشبه هو

المعاني المتباعدة في الماهية من الاستقلال وعدم الاقتران بالماذ

كضرب أو لا يكون جزئيا له كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة (وهو بالحقيقة تعريف
بالمشابهة) اثني بين ذلك الم عرف وبين المثال (فإن كانت) تلك المشابهة (مفيدة للتمييز فهي
خاصة) لذلك الم عرف (فيكون) التعريف بها (رسما ناقصا) داخلا في الاقسام الاربعة
المذكورة للمعرف (والا) أى وان لم تلك المشابهة مفيدة للتمييز (لم تصلح للتعريف) بها
فليس التعريف بالمثال تسما على حدة ولما كان استثناس العقول القاصرة بالامثلة أكثر شاع
في مخاطبات المتعلمين التعريفات بها (والثاني التعريف اللفظي وهو أن لا يكون اللفظ
واضح الدلالة) على معنى (يفسر بلفظ أوضح دلالة) على ذلك المعنى كقولك الغضنفر
الاسد وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد تعيين ما وضع

(عبد الحكيم)

الانتقال منها اليه

[قوله تعريف بالمشابهة] أى بما به المشابهة فإن تعريف الاسم يزيد تعريف بكونه مستقلا بالمفهومية
غير مقترن بأحد الأزمنة وكذا تعريف العلم بالنور تعريف بكونه موجبا للانكشاف وقس على ذلك
[قوله ولما كان استثناس الح] دفع توهم انه لما كان في الحقيقة تعريفا بالمشابهة فلم اتركبوا التسامح
ومعرفوا بالمثال ووجه الاستثناس كون الجزئيات أول المدركات

[قوله وليس هذا تعريفا حقيقيا الخ] اذ التعريف الحقيقي ما يكون تصوره سببا لتصوير شئ آخر
ولما لم يكن في التعريف اللفظي المغايرة الا من حيث اللفظ لا يتحقق ههنا تصوران متغايران بالذات أو
بالاعتبار فضلا عن كون أحدهما سببا للآخر وما قيل من أن المفهوم من حيث انه مدلول اللفظ الاول
مغاير لنفسه من حيث انه مدلول اللفظ الثاني فبالحيثية الثانية سبب وبالحيثية الاولى سبب فبهي ان المفاد
من التعريف اللفظي احضار ذات مفهوم اللفظ الاول بتوسط اللفظ الثاني لا احضاره مقيدا بكونه
مدلول اللفظ الاول بتوسط احضاره مقيدا بكونه مدلول اللفظ الثاني

(قوله انما المراد الخ) اذ معنى قولنا الغضنفر الاسدان ما وضع له الغضنفر هو ما وضع له الاسد
فالمستفاد منه تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر والعلم بوضعه له وفيه رد على الحق التفتازاني حيث ذهب
الى أن التعريف اللفظي من المطالب التصورية وقال في شرح الشرح الحد اللفظي عند المحققين هو أن
يقصد بيان ما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه سواء كان بلفظ مرادف أو بالوازم أو بالذاتيات وبهذا
صرف الحد الاسمي في التلويح لجعل اللفظي والاسمي مترادفين وقال الشارح في حواشي العنقدي وانما
أتى عليه من عدم التدرب بالصناعة وقلة التدبر في مقاصد القوم والاعتراض بمجرد اطلاقهم الاسمي في
مقام اللفظي وقال المحقق الدواني وأنت خير بآه اذا كان الغرض معرفة حال اللفظ انه موضوع لتلك

له لفظ الغضنفر من بين سائر الماتى ليلتفت اليه ويعلم أنه موضوع بازائه فساله الى التصديق وهو طريقة أهل اللغة وخارج عن المرف الحقيقي وأقسامه الاربعة التي ذكرت وحقه أن يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله واعلم أن التعريف الحقيقي الذي يقصد به تفصيل ما ليس بمحصل من التصورات ينقسم الى قسمين أحدهما ما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج ويسمى تعريفاً بحسب الاسم فاذا علم مثلاً مفهوم الجنس اجمالاً وأريد تصوره بوجه أكمل

(عبد الحكيم)

المعنى كان بحثاً لغوياً خارجاً عن المطالب التصورية وأما اذا كان الفرض منه تصور معني اللفظ أي احضاره فليس كذلك كما اذا قلنا الغضنفر موجود فلم يفهم السامع من الغضنفر معنى ففسرناه بالاسد ليحصل له تصور معناه فذلك من المطالب التصورية انتهى وفيه ان هذا التفسير لاحضار صورة حاصلة ليحكم عليه بوجوده وليس كل ما يفيد احضار صورة حاصلة تعريفاً لفظياً وإلا لكان جميع الالفاظ المعلومة أوضاعاً تعريفات لفظية لكونها مفيدة احضار صورة حاصلة بل هو ما يفيد احضار صورة حاصلة ولعلم منه بان اللفظ موضوع بازائها كقولنا الغضنفر الاسد على أنه يرد على قوله ففسرنا بالاسد ليحصل معناه أنه ان أراد به أن التفسير يفيد حصول المعنى ابتداءً فمنوع وان أراد به أنه يفيد بتوسط افادته العلم بأنه موضوع له فلم يكن حينئذ يكون التفسير المذكور للعلم بالوضع وحصول المعنى يتبعه فتدبر

(قوله قاله الى التصديق) أي التصديق بالوضع فهو بالحقيقة من مطالب هل المركبة وان كان يسأل عنه بما نظرا الى استلزامه لاحضار المعنى بعد العلم بالوضع فيقال ما الغضنفر قان دفع ما قاله المحقق الدواني من أن تحليلهم لتقدم مطلب ما الاسمية على جميع المطالب بأنه ما لم يفهم معنى اللفظ لم يكن التصديق بوجوده ولا طلب حقيقته ولا التصديق بهيئته المركبة انما يتم اذا كان التعريف اللفظي داخلاً في مطلب ما فيكون من المطالب التصورية لان افادته معنى اللفظ بالنسبة كاف لدخوله في مطلب ما ولا يتوقف على كونه من مطالبه حقيقة

(قوله وهو طريقة أهل اللغة وخارج إل) قال الشارح في حواشي المعصدي وقد أشار بعض المحققين الى الفرق وان أحدهما يناسب المباحث اللغوية والآخر العلمية وكتب في حاشية الحواشي هو المحقق الطوسي حيث شرح كلام الرئيس قد يطلب بما ماهية ذات الشيء وقد يطلب ماهية مفهوم الاسم المستعمل انما لم يقله مفهوم الاسم لان السؤال بذلك يصير لغوياً بل هو السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالاً

[قوله وحقه أن يكون إل] اذ لم يقصد به تفصيل المعنى بل احضاره للعلم بالوضع وهي كافية في ذلك

(قوله غير معلومة الوجود إل) سواء كانت موجودة أولاً

فان حصل نفس مفهومه باجزائه كان ذلك حداً له اسماً وان ذكر في تعريفه عوارضه كان ذلك رسماً له اسماً والثاني ما يقصد به تصور حقائق موجودة ويسمى تعريفاً بحسب الحقيقة اما حداً أو رسماً وكلا هذين القسمين لا يتجه عليه منع لان المتصدي لها بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم أو موجود فإنه اذا قال مثلاً الانسان حيوان ناطق لم يقصد به أن يحكم على الانسان بكونه حيواناً ناطقاً والا لكان مصداقاً لا مصوراً أى مفيداً للتصديق لا التصور بل أراد بذكر الانسان أن يتوجه ذهنك الى ما عرفته بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه أكمل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع فلا يصح أن يقال لا نسلم أن الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجري مجرى أن يقال للكتاب لا نسلم كتابك ثم يصح أن يقال لا نسلم أن هذا حد للانسان أو أن الحيوان جنس له أو أن الناطق فصل له الى غير ذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمناً وقابلة للمنع فاذا أريد دفعه صعب جداً في

(قوله تصور حقائق موجودة) أى معلومة الوجود بقرينة المقابلة ثم الظاهر من عباراتهم ان الاعتبار في كونه تعريفاً بحسب الاسم أو بحسب الحقيقة الوجود الخارجي فالامور الاعتبارية التي لها وجود في نفس الامر كالوجود والامكان والوجوب يكون لها تعريفات اسمية فقط لكن لاشبهة في أن لها حقائق في نفس الامر وألفاظها يجوز أن تكون موضوعة بازائها وأن تكون موضوعة بازاء لوازمها فيكون لها تعريفات بحسب الاسم وبحسب الحقيقة اما حدوداً أو رسوماً كالحقائق الخارجية فالصواب عدم التخصيص بالموجودات الخارجية وان يراد بالوجود في الخارج الوجود في نفس الامر وبه صرح الحق التفتازاني في التلويح

(قوله كان ذلك حداً له اسماً) والمطالب له ما الشارحة للاسم كما صرحوا به وصرح الشارح أيضاً في حواشي المطالع قال قول بان مطلب ما الشارحة للاسم مقدم بطريق الوجوب على مطلب هل البسيطة الطالبة للوجود كما زعمه في حواشي المطالع وغيره محل بحث اذ قد عرفت أن المطلوب بما الشارحة للاسم بحسب اصطلاحهم تمام مفهوم الاسم وقد صرح به في تلك الحواشي أيضاً ولذلك يجاب بالحد التام بحسب الاسم ولاشبهة في أن التصديق بالوجود لا يتوقف عليه ولو قيل المراد بمطلب ما الشارحة أعم من معناه الاصطلاحي لا يتم أيضاً اذ لا شك في أن المطلوب بما الشارحة نوع مخصوص مفهوم الاسم ويجوز أن يعلم أن لهذا اللفظ مفهومين ما قبل أن يتصور ذلك المفهوم بوجه مخصوص سأل عن وجوده ثم بعد العلم بوجوده يتصور بوجه مخصوص

الحقائق الموجودة وكان خطر القناد دونه وان سهل في المفومات الاعتبارية وكذا يجبه على الحد النقض والمعارضة فاذا قيل مثلا العلم ما يصح من الموصوف به أحكام الفعل يقال هذا منقوض بالعلم بالواجبات والمستحيلات فان سلم اتحاد وجود العلم المتعلق بهما فقد اعترف ببطلان حده وفساد نقشه والا فلا ويقال أيضا هذا معارض بأنه الاعتقاد المنقضي لسكون النفس فان سلم الحد الثاني بطل حده والا فلا اذ لا تعاند بين مفهومين هذين الحدين بل كل منهما مفهوم على حدة أما اذا قيل الانسان حيوان ناطق وأريد أن هذا مدلوله لغة أو اصطلاحا كان هذا تعريفا لفظيا وحكما قابلا للمنع الذي يدفع بمجرد نقل أو وجه استعمال (ثم انه يقدم في التعريف الاعم) لكونه أظهر عند العقل فتقدمه أولى

(قوله وان سهل في المفومات الاعتبارية) أي الامور الكائنة بحسب اعتبار العقل كالمفومات الاصطلاحية وأما في الأمور الاعتبارية الكائنة بحسب نفس الامر فصعب أيضا كالحقائق الموجودة في الخارج

(قوله النقض والمعارضة) أي ما هو شبيه بهما لانهما مخنمان بالدليل
(قوله فان سلم الحد الثاني) أي حديثه وكذا قوله بطل حده وقوله والا فلا
(قوله اذ لا اتحاد الخ) دليل لقوله بطل حده أي لا اتحاد بين المفهومين حتى يقال أن كلا الحدين واحد من حيث المفهوم فلا يلزم من حديثهما تعدد الماهية لشيء واحد بل كل منهما مفهوم على حدة فلا يمكن كونهما حدين فاذا سلم حدية الثاني بطل حدية الاول وفي بعض النسخ اذ لا تعاند بين الخ فيكون دليلا لما يقم من قوله بطل حده أي لا يبطل كونه تعريفا اذ لا تعاند بين مفهومين الحدين في الصدق بل بينهما مغايرة في المفهوم فيجوز أن يكون أحدهما حدا والآخر رسما أو كلاهما رسما
(قوله أولى) فتأخير الجنس في الحد التام لا يحل بتماثيه انما الحل به عدم تركيب أحدهما بالآخر

(قوله وكان خطر القناد دونه) القناد شجر له شوك صعب والخطر سوق اليد من أعلاه الى أسفله ليندفع به شوكه وقولهم خطر القناد دونه مثله في الامر الاشق ومعنى دونه أن هذا الخطر أدنى منه في المشقة أو انه قبيله وهو مخوف به لا يمكن الوصول اليه بدون هذا الخطر
(قوله وكذا يجبه على الحد النقض والمعارضة) أي ما هو شبيه بهما باعتبار الدعاوى الضمنية والا فلا اصطلاحا انما يجريان بعد اقامة الدليل على المطلوب

(قوله فان سلم الحد الثاني الخ) أي ان سلم حديثه بطل حده اذ لا يكون لشيء واحد حدان وان لم يسلم لم يبطل حده بمجرد صدق المفهوم الثاني اذ لا تعاند بين نفس مفهومى الحدين المذكورين انما التعاند بين حديثهما فيجوز أن يكون صدق أحدهما بطريق الحدية ويصدق الآخر صدقا عرضيا

ولأن الاخص لابد له مخصص اياه فكان تقديمه عليه أنسب وما يقال من أنه واجب في الحد التام محصل لجزئه العنصري حتى اذا أخرج الجنس فيه كان حدا ناقصا فليس بشئ اذ ليس للحد التام جزء خارج عن أجزاء الماهية للمحصرة في الجنس والفصل (ويحترز) فيه (عن الالفاظ الغريبة الوحشية) التي لا يفهم السامع معناها فيحتاج الى تفسيرها فتطول المسافة وذلك مما يختلف بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عند أربابها غريبة عند غيرهم (وعن المشترك والمجاز بلا قرينة) ظاهرة فيتردد السامع حينئذ في المشترك بين المقصود وغيره ويتبادر ذهنه في المجاز الى غيره (وبالجملة فمن كل لفظ غير ظاهر

(قوله أنسب) ليكون التخصيص بعد التعميم

[قوله فتطول المسافة] فيه إشارة الى انه لا خال في افادة المراد

(قوله بلا قرينة ظاهرة) بأن لا تكون قرينة أولا تكون ظاهرة

(قوله ويتبادر ذهنه في المجاز الى غيره) فيه إشارة الى أن المجاز أردته من المشترك وبه صرح في حواشي المطالع من أن المشترك أردته من المجاز فاعله بالنظر الى الاستعمال فإن استعمال المشترك والمجاز بلا قرينة غير جائز ومع ذلك استعمال المشترك أقل من المجاز

(قوله اذ ليس للحد التام جزء خارج الخ) قال الاستاذ المحقق في شرح المطالع اختلف أهل الفن في أن الهيئة الاجتماعية جزء للحد التام أم لا فالأمر على أنه جزء حتى لو قدم الفصل على المجلس لكان حدا ناقصا وقال الشريف وهذا ليس بشئ والحق أنه لا جزء له غير الجنس والفصل لكنه لا بد لمطابقته للذات من اجتماعهما وما يكون تابعا لذلك الاجتماع لكنه لازم خارجي وهذا الكلام في غاية البعد اذ لا شبهة في أن جميع أجزاء الشيء نفسه ولا يمثل انعكاس الشيء عن نفسه فلو لم يكن للحد التام جزء غير المجلس والفصل للزم أن يتحقق الحد

على كل وجه يتحققان وتكون الماهية معلومة بالكنه والا لتختلف الشيء عن نفسه ولازمة عنه انتهى كلامه (قوله ويحترز عن الالفاظ الغريبة الوحشية وعن المشترك والمجاز بلا قرينة) ذكر الشارح في حواشي شرح المختصر أن هذه الثلاثة مرتبة في الرداءة فان الالفاظ المشتركة أردته من الغريبة اذ لا يفهم من الالفاظ الغريبة شئ فيحتاج الى تفسيرها فتطول المسافة وأيضا الغريبة تختلف بحسب قوم وقوم وفي الالفاظ المشتركة بلا قرينة معينة لاخذ معانيها يتردد السامع بين المقصود وغيره فلا يفهم المقصود بل ربما يفهم غيره والالفاظ المجازية أردته من المشتركة اذ المجازية بلا قرينة سارقة عن المعنى الحقيقي ظاهرة في غير المقصود فلا يفهم المقصود بل يتبادر الفهم الى غير المقصود ويقع الجهل وذكر في حواشي المطالع أن الالفاظ المشتركة أردته من المجازية والمجازية أردته من الغريبة الوحشية وبين كلاميه مخالفة ظاهرة لا يقال عند عدم صرف القرينة عن الحقيقة فالمجاز أردته من المشترك كما ذكر في حواشي شرح المختصر وعند الصرف وعدم تعيين

الدلالة على المقصود) وذلك لانه يصدد الاظهار والتوضيح فلا بد من ظهور الدلالة
 (المقصود الثالث) الاستدلال اما بالكلي (كالحوان مثلا (على الجزئي) كالانسان فانه
 يستدل بحال الاول على حال الثاني (وهو) أى ما يستدل فيه بحال الكلي على حال الجزئي
 (القياس وعرف بأنه قول) أى مركب اما مسموع وهو جنس للقياس المسموع واما
 معقول وهو جنس للقياس المعقول وانما احتيج الى قوله (مؤلف) لانك اذا قلت قول من
 قضايا تبادر منه أنه بمض منها فصرح بأنه مؤلف (من قضايا) وأراد بها ما فوق الواحدة
 (متى سلمت) تلك القضايا سواء كانت مسألة في نفس الامر أولا (لزم عنه) أى عن ذلك

(قوله الاستدلال الخ) وهذا الحصر استقرائي على رأي من يجعل الفرد دليلا وحاصل الكلام
 انه ان كان المعلوم ثبوت حال الكلي أو انتفاؤه عنه من حيث انه كلى مع قطع النظر عن نقيضه في جزئي
 مخصوص ثم استدلل منه على ثبوت ذلك الحال لأمر آخر أو انتفاؤه عن ذلك الأمر لكونه جزئيا
 لذلك الكلي. وندرجا تحته فهو القياس وان كان المعلوم ثبوت حال الجزئي من حيث خصوصه ثم استدلل
 منه على ثبوته للكلي بأن تتبع جميع جزئياته أو أكثرها فلم تثبت ذلك الحال لها ثم انتقل منه الى
 ثبوته لذلك الأمر الكلي فهو الاستقراء وان كان المعلوم ثبوت حال الجزئي معين ثم استدلل منه على ثبوته
 لجزئي آخر مندرج معه تحت ناك بأن علم عليه الأمر المشترك لثبوت ذلك الحال في الجزئي المستدل
 عنه فوجد ذلك الأمر في الجزئي المستدل عليه فحكم بثبوت ذلك الحال له فهو التثليل وبالجملة الفرق
 بين الأقسام باعتبار الحثيات والاعتبارات لا بحسب الذات حتى يصير الاستقراء والتثليل أيضاً قياساً اذا
 جعل الأمر المشترك بين الجزئيات أوسط

(قوله اما مسموع) قابل المسموع دون المأخوذ بالمعقول اشارة الى أن القياس المأخوذ انما يستحق

عند افادة الغير

(قوله لانك اذا قلت الخ) وذلك لان القول في أصل اللغة مصدر استعمال بمعنى القول واشهر
 في المركب وليس في مفهومه التركيب حتى يتعلق الجار به لقوا فلو قيل قول من قضايا يكون يتعلق الجار
 به استقرارا أي كأن من قضايا ليتبادر منه انه بعض منها بخلاف ما اذا قيل مؤلف فانه يفهم منه التركيب
 فيتعلق به لقوا

المراد فالشترك أوردته اذ فيه مزاحمة غير المقصود للمقصود بخلاف المجاز لانه غرابة ساذجة للبحر
 كلامه في حواشي المطالع على الوجه الاخير للتوفيق بين كتابه لانا نقول لا يظهر حينئذ كون المجازية
 أوردته من الغريبة الوحشية اذ الظاهر أن المراد بها هو المجازية التي حكم أولا بكون المشترك أوردته منها فتأمل
 (قوله لانك اذا قلت قول من قضايا الخ) ان قلت فلم لم يكتب بقوله مؤلف من قضايا قلت لان القول

القول (لذاته) أي لا مقدمة أجنبية غير لازمة لشي من المقدمتين كما في قياس المساواة أو
 غريبة لازمة لاحدي المقدمتين مغايرة لها في طرفيها كما اذا بين اللزوم بعكس التقيض
 (قول آخر) أراد به المقول لان المسموع غير لازم أصلا والكشف عن هذه القيود على
 ما ينبغي محتاج الى مزيد اطناب مشهور في الكتب المبسوطة (وأما بالجزئي على الكلّي) أي
 بحال الجزئي على حال الكلّي (وهو الاستقراء) من استقرت الشيء اذا تتبعته (وهو اثبات
 الحكم الكلّي لثبوته في جزئياته اما كلها فيفيد اليقين) كقولنا العدد اما زوج واما فرد
 وكل زوج بعده الواحد وكل فرد بعده الواحد فكل عدد بعده الواحد ومثل ذلك يسمى
 قياسا مقسما واستقراء تاما أو بعضها فلا يفيد الا الظن لجواز أن يكون ما لم يستقرأ) من
 جزئيات ذلك الكلّي (على خلاف ما استقرئ) منها (كما يقال كل حيوان يحرك عند
 المضغ فكه الاسفل لان الانسان والفرس وغيرها مما نشاهده) من الحيوانات (كذلك

(قوله كما في قياس المساواة) وهو ما يكون متعلق المحمول في الصغرى موضوعا في الكبرى نحو
 اما ولبوب مساو لج فانه ينتج اما و ل ج بواسطة صدق أن مساوي المساوي مساو ولا ينتج اما ب اب
 وب مبين ل ج لعدم صدق مبين المبين مبين
 (قوله كما اذا بين الخ) بخلاف ما اذا بين اللزوم بالعكس المستوى فانه لا ينافي اللزوم لذاته ولا
 يخفى ان قوله لذاته يفهم منه أن لا يكون اللزوم بالواسطة وأما عدم صحته بالواسطة المخصوصة التي
 ذكره فلا

(قوله بعكس التقيض) نحو قولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر
 لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس تقيض المقدمة الثانية
 وهو كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر
 [قوله ولا يفيد الا الظن] وذلك قبل العلم بتخلف الحكم في جزئي وأما بعده فلا يفيد شيئا

جنس قريب للقياس دون المؤلف وقد يقال دفع تبادل كونه بعضا من قضايا انما حصل من الجمع بينهما
 (قوله كما اذا بين اللزوم بعكس التقيض) كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل
 ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس تقيض
 المقدمة الثانية وهو انه كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر
 (قوله ولا يفيد الا الظن) كما يقال كل حيوان الخ ظنية هذه الكلية قبل العلم بالتخلف في صورة
 معينة وأما بعد العلم بجهلية الا أن يستثنى تلك الصورة فقيده حيثئذ تكون حقة قطعية ورد باحتمال
 التخلف في صورة غيرها أيضا الا أن يتحقق استقراء غير هذه للمعينة بأسرها

مع أن التماس بخلافه) فانه عند المضع يحرك فكه الاعلى (وأما مجزئى على جزئى) أى بحاله على حاله (وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياساً وهو مشاركة أمر لأمر) آخر (فى علة الحكم) وهى الكلّى الشامل لذيتك الجزئيين قالوا لا بد بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة وتلك اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس أو باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء أو باشتمال أمر ثالث عليهما وهو التمثيل (فان قلت ههنا قسم آخر) غير الثلاثة المذكورة (وهو الاستدلال بكلّى على كلّى فلانا ان دخلاً) أى السكيات المذكوران (تحت) كلّى (ثالث مشترك) بينهما (يقضى الحكم فهما جزئيان له) أى لذلك الكلّى الثالث الذى هو علة الحكم (لان المراد بالجزئى ههنا المندرج تحت التفسير وهو التسمّى بالاضافى لا ما يمنع نفس تصور الشركة فيه) أعنى (المسمى بالحقيقى) وحينئذ كان الاستدلال بأحدهما على الآخر داخلاً فى التمثيل لا قسماً برأسه (والا) أى وان لم يدخل تحت ثالث مشترك هو علة الحكم (فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم أحدهما الى الآخر أصلاً فان قيل)

(قوله وهو التمثيل) لأنه جعل جزئى مثلاً لجزئى فى الحكم

[قوله قياساً] من قست العمل بالعمل اذا ساوته به

(قوله فلا يتعدى إلخ) اذ المفروض أن ليس شئ منهما جزئياً للآخر ولا جزئياً لثالث

(قوله) فان قيل لا يلزم إلخ] يعنى انه اعتراض متعلق بموضعين فقله فقد استدلّت بأحد المتساويين أى من حيث انهما متساويان اشارة الى ابطال الملازمة المستفادة من قوله والافلاتاق بينهما فلا يتعدى حكم أحدهما الى الآخر لجواز أن يكون موجب التعدى المساواة وقوله لا بالكلّى على الجزئى اشارة الى ابطال حصر القياس فى الاستدلال بالكلّى على الجزئى

(قوله وان لم يدخل تحت ثالث إلخ) فيه بحث أما أولاً فلان قوله ان لم يدخل تحت ثالث لا يتعدى حكم أحدهما الى الآخر ينفعك بعكس التقيض الى قولنا كلما تعدي حكم أحدهما الى الآخر دخل تحت ثالث وكانا جزئيين اضافيين ولا شك أن التعدى ثابت فى كل استدلال فيكون كل استدلال مجزئى على جزئى وقد قال القياس العقلى هو الاستدلال بكلّى على جزئى وأما ثانياً فلانا لان لم يدخل تحت ثالث لا يكون بينهما تعدد أصلاً لم يجوز أن يندرج أحدهما تحت الآخر كما فى كل قياس عقلى ويمكن أن يجاب عن الاول بان اندراجهما تحت ثالث لا يستلزم أن لا يكون أحدهما أعم من الآخر حتى لا يخفى الاستدلال من الجزئى على الجزئى فيلزم المحذور بجواز تساوي الجزئيين الاضافيين وبخالفهما غوما وخصوصاً وعن الثانى بان الكلام فيما اذا لم يدخل أحدهما تحت الآخر ولذا اعترض بأنه قسم آخر غير الثلاثة وبهذا التوجيه يخرج جواب آخر عن الاعتراض الاول فليتأمل

لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث يقتضي الحكم أن لا يكون بينهما تعلق يتعدي به حكم أحدهما إلى الآخر فأنك (إذا قلت كل إنسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدلت بأحد) الكلين (المتساويين على الآخر لا بالكل على الجزئي) فمثل هذا خارج عما ذكرتموه من أنواع الاستدلال مع أنه من قبيل القياس اتفاقا ولهذا قال بعضهم أنه إن استدل بالكل على الجزئي أو بأحد المتساويين على الآخر فهو القياس (قلت المقصود أنا أثبتنا) في المثال المذكور (لكل واحد واحد من أفراد الإنسان الحيوانية لا تصافه بمفهوم الناطق فإن ملاحظة مفهوم الناطق هو) الأمر (الذي يفيدنا الحكم بها) أي بالحيوانية على كل واحد واحد من أفراد الإنسان والحاصل أن الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الإنسان ولا شك أن كل واحد منها جزئي لمفهوم الناطق فرجع إلى الاستدلال بالكل على الجزئي وقد يجب أيضا أن كل واحد من المتساويين يعد جزئيا إضافيا للآخر اذ يقع كل منهما موضوعا للآخر كليا وهو معنى اندراجه فيه ولا يخفى بعده وعدم جريانه في مثل قولنا بعض الحيوان اسود وكل اسود كذا وهنابحت آخر وهو أن القياس

[قوله فمثل هذا خارج النخ] لأنه استدلال بحال الكل على الكل من غير دخولهما تحت ثالث (قوله مع أنه الخ) فلا يكون القياس منحصرا في الاستدلال بالكل على الجزئي [قوله وهو معنى اندراجه فيه] يعني أنهم عرفوا الجزئي الإضافي بالتدرج تحت آخر وأرادوا بالاندراج فيه أن يكون محولا عليه كليا سواء كان له فرد آخر أولا فيشمل المساوي أيضا [قوله ولا يخفى بعده] لأن الظاهر من الاندراج أن يكون أخص منه [قوله وعدم جريانه النخ] يعني أنه لو أورد التقصص على حصر الاستدلال في الأنواع الثلاثة وحصر القياس في الاستدلال بالكل على الجزئي بهذه الصورة لا يجري الجواب المذكور بقوله وقد يجب اذ ليس فيه الاستدلال بالكل على الجزئي ولا بالجزئي على الجزئي ولا بالجزئي على الكل ولا بأحد المتساويين على الآخر فيكون خارجا عن الأنواع الثلاثة وعن القياس مع كونه منه [قوله وهنابحت آخر الخ] يرد على حصر الاستدلال في الأنواع الثلاثة وهو أنه قد يستدل باللازمة بين الشئين لا بشئله

(قوله قلت المقصود أنا إذا أثبتنا النخ) وبهذا التوجيه يخرج الجواب أيضا عما يقال أنك إذا قلت بعض الحيوان ناطق وكل ناطق كاتب يكون الاستدلال بالجزئي الإضافي على الكل مع أنه قياس واعتراض عليه بأن التحقيق المذكور يؤدي إلى أن يكون الاستدلال في الاستقراء بالجزئي على الجزئي لأن الاستدلال من أحوال كل زوج وكل فرد على كل واحد من جزئيات العدد والجواب أن في قولنا أن كل عدد

الاستثنائي المتصل في مثل قولك كلما كانت الشمس طالمة كان النهار موجوداً لكنها طالمة أو
 لكن النهار ليس بموجود لم يستدل فيه بالسلكي على الجزئي أصلاً وكذا الحال في الاستثنائي
 المنفصل في مثل قولنا إما أن يكون زيد في البحر وإما أن لا يفرق لكنه ليس في البحر فلا
 يفرق أو لكنه غرق فيكون في البحر فالصواب أن يقال المناسبة بين الدليل والمدلول إما
 بالاشتغال كما ذكر وإما بالاستلزام الذي لا اشتغال معه فإما صريحاً كما في الاستثنائيات المتصلة وإما
 غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة وإما الاقترايات الشرطية فراجعة إما إلى الاستلزام
 أو الاشتغال فتأمل ﴿ المقصد الرابع ﴾ القياس وهو العمدة لا فادته اليقين فإن الاستقراء
 لا يفيد يقيناً إلا إذا كان قياساً مقسماً وكذا التمثيل لا يفيد إلا إذا كانت العلة فيه قطعية

[قوله فالصواب الخ] إنما قال ذلك لأن القول بأن انتاج الاستثنائي لاشتغاله على الشكل الأول على
 ما قالوا تحكم لأن انتاج كل منهما بديهى والاستلزام من الجانبين فلا ترجيح لأحدهما على آخر حتى
 يقال إن انتاج أحدهما لاشتغاله على الآخر

[قوله فراجعة إما إلى الاستلزام] إن كان الاقتراضي مركباً من المتصلات نحو كلما كان أ ب فـ جـ د
 وكلما كان جـ د فهـ ز أو إلى الاشتغال إن كان مركباً من المنفصلة والحليات نحو كل أ إمام أوج وكل ب د
 وكل جـ د فكلمة أو للتقسيم لا للتديد

[قوله لافادته اليقين] إذا كانت مقدماته يقينية بخلاف الاستقراء والتمثيل فانهما من حيث ذاتيهما
 لا يفيدانه أصلاً

يعده الواحد اعتبارين أحدهما اعتبار مفهوم العدد نظراً إلى ذاته ووجوده في ضمن جميع افراد
 ونائبهما اعتبار أفراد فالأول هو الملحوظ في الاستقراء لأن الاعتبار الثاني حاصل قبل والثاني في القياس
 لأن المقصود الأصلي في مقدماته هو الثبوت والكلية

(قوله وأما بالاستلزام الذي لا اشتغال معه) قبل ما تقرر بين المحققين من أن الاستثنائي قائم في
 الحقيقة إلى الاقتراضي بطريقه الخصوص المذكور في موضعه وإن الاقتراضي بجميع أقسامه قائم إلى الشكل
 الأول بل إلى الضرب الأول منه يحقق الاشتغال المذكور فيه وأنت خبير بأن ذلك الاشتغال إنما يظهر
 بعد العود وأما قبله فلا

(قوله إما إلى الاستلزام أو الاشتغال فتأمل) فالأول كالركب من المتصلات نحو كلما كان أ ب فـ جـ د
 وكلما كان جـ د فهـ ز وكلما كان أ ب فهـ ز والثاني كالركب من المنفصلة والحليات نحو كل أ إمام أوج وكل
 ب د وكل جـ د فكل أ د وإنما أمر بالتأمل لئلا يتوهم أن المقصود من قوله إما إلى الاستلزام أو الاشتغال
 منع الجمع فإن المقصود منه منع الخلو ولاقتضاء ما ذكره نوع ملاحظة قد يفتنى على القاصرين
 (قوله وهو العمدة) لافادته اليقين الخ قد يقال في وجه كون القياس عمدة إن الاستقراء والتمثيل

وحينئذ يرجع الى القياس هكذا التبيذ مسكر وكل مسكر حرام (صوره خمس الاولى أن يعلم حكم ايجابي أو سلبي لكل افراد شي) هو الاوسط (ثم يعلم نبوته) أي نبوت ذلك الشيء الذي هو الاوسط (لاخر) هو الاصغر (كله أو بعضه فيعلم نبوت ذلك الحكم) الايجابي أو السلبي (للاخر كذلك) أي لكله أو بعضه (قطعا) حاصل بالبدية فقد أشار الى كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صفراء مع فعليتهما والى نتائج الاربع اللازمة من ضروريه الاربعه لزوما ضروريا (الثانية أن يعلم حكم) ايجابي أو سلبي (لكل افراد شي) هو الاكبر (ومقابلته) أي ويعلم مقابل ذلك الحكم (لاخر) وهو الاصغر (كله أو بعضه فيعلم سلب ذلك

[قوله ثم يعلم الخ] كلمة ثم للتراخي في الرتبة لاني الزمان اذ لايجب أن يتقدم على الصغرى بعد الكبرى زمان

[قوله فقد أشار الى كلية كبرى الخ] بقوله لكل افراد شي وايجاب صفراء مع فعليتهما بقوله ثم يعلم نبوته حيث خمس الثبوت بالذكر ثم فعلية الصغرى شرط على رأى ابن سينا حيث اعتبر عقد الوضع بالفعل وأما اذا اعتبر عقد الوضع بالامكان كما هو رأى الفارابي فالصغرى الممكنة منتج في الشكل الاول وما قيل من أن في اشتراط كلية الكبرى وايجاب الصغرى بحثا أما في الاول فلانه اذا ثبت الاوسط للاصغر وثبت الاكبر لاكثر افراد الاوسط يحصل الظن بنبوت الاصغر للاكبر الحاقا للفرد بالاعم الاغلب كما في الاستقراء وأما في الثاني فلانهم صرحوا بان الموجبة السالبة المحمول تصلح صغرى للشكل الأول والسالبة تنسازها فينبغي أن تصاح لذلك غاية مافي الباب أن ظهور الانتاج بملاحظة الايجاب وذلك لا يقتضي أن يسلب عن السالبة صلاحيته لصغرى الاول قد فزع أما الاول فلانه اذا ثبت الاكبر لاكثر الاوسط فلما أن يحصل الظن بنبوته لكله فكلية الكبرى حاصلة غاية مافي الباب أن تكون كليتها ظنية وان لم يحصل الظن بذلك لا يكون الاستدلال بحال الكلي على الجزئي فلا يكون قياساً وأما في الثاني فلان الانتاج حينئذ بواسطة مقدمة أجنبية كما في قياس المساواة وهو أن لازم اللازم لازم ولولا صدقها لم يكن انتاج الموجبة السالبة المحمول موجبا لانتاج السالبة

يرجعان اليه مطلقا أما ما يفيد اليقين منها فراجع الى القياس القطعي وأما ما يفيد الظن فراجع الى القياس الظني

(قوله فقد أشار الى كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صفراء) في كل من اشتراط كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صفراء بحث أما في الاول فلانهم صرحوا بان الاستقراء الناقص يفيد الظن بناء على أنه اذا استقرئ أكثر افراد الشيء ووجد فيه حكم وقد ثبت ان الفرد ملصق بالاعم الاغلب يحصل الظن بأن كل فرد كذلك فعلى هذا اذا ثبت للاصغر الاوسط وثبت الاكبر لاكثر افراد الاوسط يحصل

الشيء عن الآخر) كله أو بعضه فظهر أن الشكل الثاني يجب فيه كلية الكبرى واختلاف مقدمتيه سلبا وإيجابا بحيث يمتنع اجتماعهما في شيء واحد فتكون ضروبه أيضا أربعة وأنه لا ينتج الا سلبا كلياً أو جزئياً يحتاج في العلم بزمومه الى نوع تأمل وهو أن يكون ذلك الشيء لو كان ثابتاً للآخر لا اجتماع فيه الحكمان المتقابلان (الثالثة أن يعلم نبوت أمرين) هما الأصغر والا كبر (الثالث) هو الاوسط ولا بد أن يكون نبوتهما أو نبوت أحدهما لذلك الثالث كلياً (فيعلم) حينئذ (التقاؤهما فيه) أي في ذلك الثالث اما كله أو بعضه (ولا يعلم) التقاؤهما (فيما عداه) بل يجوز أن يكون الأصغر أعم من الا كبر فلا يصدق عليه كلياً (لا جرم كان اللازم جزئياً) موجبا في ضروب ثلاثة وأما الضابط فيما ينتج منه السلب فهو أن يعلم نبوت أحد

[قوله بحيث يمتنع النح] يعني لا يكتفى في انتاجه اختلاف مقدمتيه من حيث الصورة فقط ولا بحيث يمتنع ارتفاعهما فقط

[قوله فتكون ضروبه أيضا أربعة] لان الكبرى الكلية اذا كانت موجبة فالصغرى اما سالبة كلية أو جزئية واذا كانت سالبة فالصغرى اما موجبة كلية أو جزئية
[قوله في ضروب ثلاثة] هي الموجبتان الكليتان والصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى الموجبة الجزئية أو بالعكس

الظن بنبوت الاكبر للاصغر الحاقا للفرد بالاعم الاغلب اللهم الا أن يشترط الكلية لافادته اليقين لكنهم لم يتعرضوا لذلك وأما في الثاني فلأنهم صرحوا بأن الموجبة السالبة المحمول تصلح صغرى للشكل الاول والسالبة تستلزمه فيلغى أن يصلح لذلك غاية ماني الباب أن ظهور الانتاج بملاحظة الايجاب وذلك لا يقتضى أن يسلب صلاحية الكبروية للشكل الاول من السالبة ألا يرى أن ظهور الانتاج في باقى الاشكال باحدى الطرق الثلاثة كيف كانت مقدماتها ولا يصح سلب صلاحية الصغروية والكبروية من المقدمات التي قالوا بصلاحيتها لها وقد يقال الايجاب الذي يشترط في صغرى الشكل الاول أعم من أن يكون حقيقة كما في الموجبة المحصلة والمعدولة السالبة المحمول أو حكما كالسالبة المحصلة التي في قوة موجبة سالبة المحمول فان جميعها ينتج بشرط أن يوافق موضوع الكبرى كقولنا لاشئ من ج ب وكل ما هو ليس ب ا فانه يوافق كل ج هو ليس ب والصغرى في حكمه لان السالبة والسالبة المحمول متساويان في عدم اقتضاء وجود الموضوع وحكم احد المتساويين حكم الآخر وهذا قول الخوئجي والارموي أولا ثم رجع الارموي وبني رجوعه على ما بنى وأجاب الجدل عن مناه في فصول البدائع فن أراد التفصيل فلينظر

(قوله وأما الضابط فيما ينتج منه السلب) فان قلت لم لم يتعرض المصنف للضروب المنتجة للسلب قلت لان أقرب الاشكال الى الطبع هو الشكل الاول وأقربها اليه بعد الاول هو الثاني وكذا ذكر

أمرين لشيء أما كلياً أو جزئياً ويعلم مع الأول سلب الآخر عن ذلك الشيء أو بعضه ويعلم مع الثاني سلب الآخر عن ذلك الشيء كلياً فيعلم سلب الآخر عن صاحبه في ذلك الشيء ولا يعلم فيما عداه فيحصل ضروب ثلاثة أخرى متبعة للسلب الجزئي ويظهر من ذلك كله أن الشكل الثالث لا بد فيه من كلية أحدي المقدمتين وإيجاب الصغرى مع فعليتها وأنه لا ينتج إلا جزئياً موجباً أو سلباً وإنما لم يتعرض للشكل الرابع لأنه بعيد عن الطبع يحتاج في بيان استلزامه للنتيجة إلى مؤنة ربما كانت أكثر مما يحتاج إليه في تحصيل تلك النتيجة ابتداءً من غيره (الرابعة أن تثبت ملازمة) أي لزوم (بين شيئين فيلزم من وجود اللزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم اللزوم والا) أي وإن لم يلزم من وجود اللزوم وجود اللازم أو من عدم اللازم عدم اللزوم (فلا لزوم) بينهما إذ قد وجد اللزوم حينئذ بدون اللازم (من غير عكس) أي ليس يلزم من عدم اللزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود اللزوم (لجواز أن يكون اللازم أهم) فيوجد مع عدم اللزوم (الخامسة أن تثبت المناقاة بين أمرين فيلزم من ثبوت أيهما عدم الآخر قطماً) فإن تنافيا صدقاً فقط لزم من ثبوت صدق أيهما كان عدم صدق الآخر أي كذبه وإن تنافيا كذباً فقط لزم من ثبوت كذب أيهما كان عدم كذب الآخر أعني صدقه ففي كل واحدة من هاتين المناقاتين يتجنان وإذا اجتمعا مما كان هناك أربع نتائج (ولهذه) الصور الخمس وما يتعلق بها (تفاصيل) جملة (قد أفرد لها فن) على حدة إلا أن ما ذكرناه كاف لنا فيما قصدناه هو المقصد

[قوله ضروب ثلاثة أخرى] هي الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الكلية أو الجزئية والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية
[قوله لأنه بعيد عن الطبع] ولما كان الشكل الثالث متوسطاً بين الثاني والرابع ذكر ضروبه المنتجة للإيجاب لتراكمه وترك ضروبه المنتجة للسلب

ضروبهما بتامها وأبعدها عنه هو الرابع ولذا لم يذكره أسلاً وأما الشكل الثالث فلما كان أقرب إليه بالسلب إلى الرابع وأبعد بالنسبة إلى الثاني تعرض لاشرف ضروبه وهو المنتج للإيجاب ولم يتعرض لآخرها (قوله أي لزوم بين شيئين) إنما فسر الملازمة باللزوم ليستقيم قوله من غير عكس إذ لو ثبت الملازمة من الجانبين صح العكس أيضاً ثم هذا التفسير ليس بمخالف للغة إذ قد نجى المناقاة للفعل كالسافرة للسفر

الخامس (ما هي الطرق القوية (وهنا طريقان ضعيفان) يسلكهما بعض المتكلمين في إثبات مطالبهم العقلية (الاول) انهم اذا حاولوا اثبات شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة (قالوا لا دليل عليه فيجب نفيه أما الاول) وهو أنه لا دليل عليه (فيثبت تارة بنقل أدلة المتبئين لذلك الشيء (وبيان ضعفها) وفسادها مع عدم وجدان دليل سواها (وأخرى بمحصر وجوه الأدلة ثم نفيها) أي نفي الوجود كلها (بالاستقراء) أي تتبعناها فلم نجد هنا شيئاً منها (وهو عائد الى الاول) اذ مآله الى عدم الوجدان (مع مزيد مؤنة) هو بيان حصر

[قوله وهنا طريقان الخ] ليس هذان الطريقان خارجين عن الطرق المذكورة لان الاول شكل أول مخصوص والثاني تمثيل مخصوص فقوله وهنا طريقان بمنزلة الاستثناء من الطرق السابقة فان قيل ضعفها انما هو من حيث المادة اما الاول للضعف صفراء وكبراء وأما الثاني فلعدم الجامع والطرق الضعيفة من حيث المادة كثيرة فلم خصهما بالذکر قلت لتمسك البعض بهما وجريانهما في صور كثيرة واليه أشار الشارح بقوله يسلكهما بعض المتكلمين

[قوله في إثبات مطالبهم العقلية] أي التي يطلب فيها اليقين كالمسائل الاعتقادية بخلاف المطالب التي يكتفى فيها بالظن كالمسائل العملية فاهما لبسا بضعيفين فيها اما الثاني فلا لأنه احدى الأدلة الشرعية وأما الأول فلا لأنه لو جوز ثبوت حكم شرعي لا دليل عليه شرطاً لزم جواز إثبات للشرع بالرأي

[قوله غير معلوم الثبوت بالضرورة] المراد بها ما يقابل النظر أي اذا حاولوا اثبات شيء نظري الثبوت ولولا التمسك بذلك لاستغنى الدليل المذكور بالضروريات لأنه يصدق عليها انه لا دليل على الضروري والا لكان نظرياً ومالا دليل عليه يجب نفيه فيجب نفي الضروريات وهو باطل وما قيل انه لو أريد بها ما يقابل النظر لوجب أن يضم اليه أو بالنظر وهم لان ما علم ثبوته بالنظر لا يصدق عليه انه لا دليل عليه فما الحاجة الى الغم

[قوله اذ مآله الى عدم الوجدان) أي مآله الأول الى عدم الوجدان وإبطال أدلة المتبئين انما هو

(قوله وهنا طريقان ضعيفان) لا يذهب عليك أن هذين الطريقين لا يخرجان عما مر من الطرق لان الطريق الاول قياس به شكل أول والطريق الثاني قياس فقهي أي تمثيل لكن لما كان هذان الطريقان باعتبار خصوص مقدمات مخصوصة أمراً ممتازاً عما عداها عدا طريقين آخرين

(قوله غير معلوم الثبوت بالضرورة) أي بالقطع واليقين وليس المراد الضرورة المقابلة للنظر والا لوجب أن يضم اليه أو بالنظر وانتهاء النظر الى الضروري لا يصح القول بحصوله بداهة لا ابتداء ولا انتهاء كما ظن وهو ظاهر لا يخفى

(قوله اذ مآله الى عدم الوجدان مع مزيد مؤنة) فان قلت يجوز أن يكون الحصر دائراً بين اثني

وجوه الأدلة فالتمسك بالاول أولى لتسقط هذه المؤنة (وأما الثاني) وهو أن كل ما لا دليل عليه يجب نفيه فيثبتونه بوجهين أشار الى الاول بقوله (فأذلولاه) أى لولا وجوب نفي ما لا دليل عليه (انتفت الضروريات لجواز أن تكون جبال) شائخة (بمحضرتنا لا تراها) واللام في قوله (لعدم الدليل على وجودها) متعلقة بالجواز والمعنى أنه اذا جوز ثبوت ما لا دليل عليه فيثبت بجوز أن تكون تلك الجبال بمحضرتنا لانها من قبيل ما لا دليل على ثبوته

لتوقف عدم الوجدان عليه اذ مع صحتهما يشعر بعدم الوجدان فالدليل في الحقيقة هو عدم الوجدان بخلاف حصر وجوه الأدلة اذ لا تعلق ولا توقف لعدم الوجدان عليه فهو مؤنة زائدة فالأولى تركه والاكتفاء بعدم الوجدان

(قوله انتفت الضروريات) لانه لا دليل على خلافها والا لم يكن الضروري علما فضلا عن كونه ضروريا فلو جوز ثبوت ما لا دليل عليه لجاز ثبوت خلافها فلم تكن الضروريات ضروريات فقولها لجواز أن تكون الخ. تصوير للزوم انتفاء الضروريات في ضرورى معين لا يثبت له حتى يرد انه لا يلزم من انتفاء ضرورية هذا الجزئى انتفاء الضروريات كلها وبما حررنا لك ظهر انه لا دليل على خلاف الضروريات في نفس الأمر فلا حاجة الى الاستدلال عليه بعدم الوجدان بأحد الطريقين المذكورين على ما وهم

والآيات ويبقى القسمان مانع قلعى قلت يخرج من المبحث لان الكلام في نفي الوجود بالاستقراء بمعنى التبع وعدم الوجدان

[قوله انتفت الضروريات] اذ كل ضرورى يصدق على خلافه انه لا دليل على ثبوته كيف ولو كان عليه دليل لم يكن الطرف الذى فرضناه ضروريا ضروريا فلو جوز ثبوت ما لا دليل عليه جاز ثبوت خلاف كل ضرورى فانتفت الضروريات بأسرها فان قلت المفهوم مما ذكره أولا أنه لا بد في هذا الطريق من ملاحظة أدلة الثبوت بأحد طريقين ثم نفيها ولا يمكن مجرد عدم العلم بالدليل وحينئذ يتجه أن خلاف كل ضرورى ليس عما يعلم انتفاء دليل ثبوته على أحد الوجهين حتى يصح أن يقال هو من قبيل ما لا دليل على ثبوته بالمعنى المتنازع فيه فيجوز ثبوته فينتفى تقيضه وهو الضرورى قلت خلاف كل ضرورى وان كان لا يثبت في ثقل أدلة المثبتين ويان ضعفها لعدم مثبت خلاف الضرورى في الاكثر لكن لا يثبت في حصر وجوه الأدلة ثم نفيها كما لا يخفى مثلا الضرورى في مثال الجبال انتفاؤها بمحضرتنا وخلافه وجودها ووجوه أدلتها رؤيتها مع سلامة الآلات وحصول الشرائط المعتبرة وحيلولتها بيننا وبين ما وراءها ونحو ذلك فان قلت انتفاء الضروريات بأسرها اما يلزم اذا لزم أن كل ما لا دليل عليه جواز ثباته ولم يلزم هذا لان انتفاء قوله كل ما لا دليل عليه يجب انتفاؤه بأحد الوجهين أحدهما أن كل ما لا دليل عليه يجوز ثباته والثاني أن بعضه يجب انتفاؤه وبعضه يجوز ثباته فعلى هذا الأخير لا يلزم ذلك المحذور قلت انتفاء دليل الثبوت اذا لم يكن منشأ لوجوب النفي يلزم جواز الآيات في الكل اذ الكلام فيها لا دليل على النفي الا

(و) انتفت (النظريات) أيضاً (لجواز) وجود (معارض للدليل لا نعلمه) لعدم ما يدلنا عليه (أو غلط) فيه (لا دليل عليه) والحاصل أنا إذا استدللنا بدليل على حكم نظري فإن جوازنا ثبوت ما لا دليل عليه جاز أن يكون لذلك الدليل معارض في نفس الامر لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض فلا نعلمه وجاز أيضاً أن يكون في مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف لنا ولا لغيرنا ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر أن تجويز ما لا دليل عليه يوجب القدح في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا وأشار الي الثاني بقوله (وأيضاً فإن ما لا دليل عليه) من الاشياء (غير متناه) يعني أن غير المتناهي من جملة الاشياء التي لا دليل على ثبوتها فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا تجويز اثبات ما لا يتناهي (وابتائه محال والجواب) أن قولكم في شيء معين أنه لا دليل عليه أما أن تريدوا به عدمه في نفس الامر أو عدمه عنكم فإن أردتم الاول قلنا (عدم الدليل) على ذلك الشيء (في نفس الامر ممنوع) فإن تزيفكم أدلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلاً عليه لا يفيدان ذلك لجواز أن يكون هناك دليل لم يطلع عليه أحد ولئن سلم فعدم الدليل في نفس الامر لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه فإن الصانع تعالى لو لم يوجد

[قوله وانتفت النظريات) لانه لا دليل على وجود المعارض لادلتها وعلى وجود الغلط في نفس الامر والام لم تكن تلك النظريات علوماً فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لجاز ثبوت المعارض لها والغلط في مقدماتها فلا تكون النظريات علوماً]

(قوله يعني أن غير المتناهي الخ) فالمراد من قوله ان ما لا دليل عليه غير متناه لازمه لانه اذا كانت الأشياء التي لا دليل عليها غير متناهية كان جملة تلك الأشياء غير متناه لا دليل عليه كما ان كل واحد منها كذلك فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لجاز ثبوت غير المتناهي وانه محال وبما حررنا لك ظهر انه لا يقرب بدون تلك العناية اذ كون الأشياء من جملة ما لا دليل عليه لا يوجب جواز ثبوت غير المتناهي وأما يوجب جواز ثبوت كل واحد من تلك الجملة وعدم جوازه محل تأمل وقد ذهب اليه الحكماء حيث جوزوا التسلسل في المعدات

عدم دليل الثبوت كما لا يخفى فلا وجه لوجوب النفي في البعض فتأمل
(قوله يعني ان غير المتناهي الخ) فسر كلام المصنف بهذا ليلام تقرير الجواب ولان اثبات أن ما لا دليل عليه غير متناه بالوجدان

العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا (و) ان أردتم الثاني فتقول عدم الدليل (عندكم لا يفيد) ولا يدل على عدم ذلك الشيء في نفس الامر (والا لزم علم العوام) وكونهم جازمين عالمين بانتفاء الامور التي لا يملكون دليلا على ثبوتها (و) علم (الكفار) المنكرين لوجود الصانع وتوجيه النبوة والحشر أعني يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الامور التي ليست عندهم أدلتها (و) لزم (أن يكون الاجمّل بالدلائل أكثر علما) لان جهله بدليل أي شيء كان دليل له يوصله الى العلم بعدم ذلك الشيء فيساوي الجاهل العالم فيما لا يقين عليه دليلا ويزداد علم الجاهل فيما علم العالم دليلا على ثبوته فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده

(قوله عدم الدليل عندكم الخ) ولا يجوز أن يراد عند جميع العقلاء لانه حينئذ لا يمكن الاستدلال بهذا الطريق أصلا لان العلم بانتفاء الدليل على شيء عند جميع العقلاء محال (قوله وكونهم جازمين الخ) اذ مدار الاستدلال على عدم الوجدان وإبطال دليل المثبتين فيما وجد فيه لكون عدم الوجدان موقوفا عليه وحصر وجوه الأدلة قد عرفت انه زيادة مؤنة لاحاجة اليه

[قوله والا لزم علم العوام الخ] فان قلت المراد عدم الدليل عند جميع العقلاء فلا يتجه هذا التزوم قلت لو حصل على هذا لما أمكن الاستدلال بالطريق المذكور اذ لا يمكن العلم بعدم الدليل عند الكل وهو ظاهر

[قوله فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علما الخ] فيه بحث لانه علم بما ذكره في صدر هذا الطريق انه لا بد فيه من ملاحظة أدلة الثبوت بأحد الطريقين ثم فيها كما قررناه آنفاً ولا يكفي عدم الشعور بالدلائل بالمرّة ففي هذه الصور أعني فيما علم العالم دليلا على ثبوت شيء لم يتحقق انتفاء الدليل عند الجاهل ليكون اعتقاده بنفي ذلك الشيء علما وانما يتحقق اذا لاحظ دليل العالم المثبت وإبطاله في نفس الامر وهذا الإبطال لا يتأتى في نفس الامر والا لما كان المثبت طالما وقد يجاب بأنه كلام على السند لان قوله والا لزم في قوة السند فالمنع بحاله ولك أن تقول المراد بعلم العالم بالثبوت اعتقاده المطابق للواقع وهذا الاعتقاد قد يكون ناشئا عن دليل ضعيف كادلة أهل الحق الضعيفة فاذا كان إبطال الجاهل هذا الدليل الضعيف يفيد العلم له بمعنى الاعتقاد المطابق كان اعتقاد العالم جهلا غير مطابق للواقع فيتم الكلام ثم ان القول بلزوم كون اعتقاد العالم جهلا من كون اعتقاد الجاهل علما كلام تحقيقي اذ لا احتمال لعلمية الاعتقادين المذكورين بمعنى مطابقتها للواقع فلا يرد ان هذا انما يصح ان لو كان المتكلم المستدل بالطريق المذكور متكررا لكون ما يستند اليه العلم بالدليل علما وهو ظاهر البطلان للزوم نفى الصانع ووحدته الى غير ذلك وذلك لان المراد لزوم هذا المحذور في الواقع لا التزامه ثم ان اللازم في التحقيق وان كان جهلية أحد الاعتقادين لاعلى التمين بناء على ان المستدل المذكور لا ينكر علمية الحاصل عقيب

لما كان علما كان اعتقاد العالم بثبوته جهلا فيكون الاجهول بالدلائل أولو علما بالاشياء (مع أنه) أى العلم بالدليل (قد يحدث) فى الاستقبال ومع هذا الاحتمال لا يكون الجهل به فى الحال مفيدا للقيمين بانتفاء المدلول وفى نهاية المقول ان الدليل قد يحدث فى الاستقبال كاخبار الشارع بما لا يعلم الا باخبار من أحوال الجنة والنار ومقادير الثواب والمقاب فلا يكون عدم الدليل فى نفس الامر ولا عدمه عندنا مقتضيا لانتفاء المدلول فى نفسه (والعلم بعدم الجبل) الشاهق بحضرتنا ضرورى (لا يتوقف على هذه المقدمة) القائلة بأن كل ما لا دليل على ثبوته فانه يجب انتفاؤه (والا لكان) العلم بعدم الجهل (نظريا) لا ضروريا (وعدم المعارض والنلط فى المقدمات القطعية) ضرورية كانت أو نظرية (ضرورية) معلوم بالبدية فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة (ووجود ما لا نهاية له ان امتنع لقاطع) دل على امتناعه (امتنع القياس عليه) أعنى قياس ما لا دليل عليه من الامور المتناهية التى لم يدل قاطع على امتناعها لظهور الفارق حينئذ (والا) أى وان لم يمتنع القاطع (منع الحكم) الذى هو وجوب الانتفاء (فيه) أى فيما لا يتناهى وجوز ثبوته فى نفس الامر كسائر الامور التى لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على امتناعها (وأىضا) ان صح

(قوله كان اعتقاد العالم بثبوته الخ) لأنه فرض ان ما لا دليل عليه عند شخص يجب نفيه فلو لم يكن اعتقاد العالم جهلا يلزم حقبة التقيضين ولو نظر الى أن اعتقاد العالم علم فى نفس الامر يلزم اجتماع التقيضين

(قوله وفى نهاية المقول الخ) اشارة الى انه يمكن حمل عبارة المتن على ابطال شق التردد بأن يرجع ضمير انه الى الدليل لا الى العلم كما وقع فى النهاية وانما اختار أولا ارجاعه الى العلم بالدليل لان تعلق الملاوة بالشق الثانى أظهر لانه أقرب

العلم بالدليل بل يقول بأينية الطريق الموصل اليه لكان يمكن فى طريق المتناثرة التزام جهلية كل منها بخصوصه

(قوله وفى نهاية المقول الخ) فان قلت عبارة المصنف صالحة لان تحمل على ما يفهم من عبارة نهاية المقول بان يرجع ضمير انه الى الدليل فلم أرجعه الى العلم بالدليل قلت لان الكلام فى رد الشق الثانى من شق التردد والملازم له ان يجعل الضمير عبارة عن العلم بالدليل لا عن نفس الدليل كما لا يخفى

[قوله لا يتوقف على هذه المقدمة والا لكان نظريا] فيه بحث لجواز أن لا يكون التوقف بطريق النظر كما فى الفطريات والتجربات والحسنيات ونحوها على ما سبق

ما ذكرتم من أن عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم وجب أن يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزماً للعلم بالثبوت (فيلزم من عدم دليل الطرفين) أى الانتفاء والثبوت (الجزم بهما) مما فى شئ واحد (لا يقال عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطماً) فانا اذا لم نجد مع انسان ما يدل على نبوته جزمنا بأنه ليس نبياً بلاشبهة (بخلاف عدم دليل عدمها) فانا اذا لم نجد معه ما يدل على عدم نبوته لم نجزم بأنه نبى فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزماً للنفي كون عدم دليل النفي مستلزماً للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجزم بالتقيضين معاً (وأيضاً يلزم هنا) أى من كون عدم دليل النفي مستلزماً للوجود (اثبات ما لا يتناهي)

(قوله وأيضاً ان صح الخ) عطف على قوله والجواب وهو منع وهذا نقض باستلزامه الحال (قوله يستلزم الخ) اذ لا فرق بينهما فان كلا منهما عدم دليل على أحد التقيضين فلو استلزم أحدهما العلم بالانتفاء استلزم الآخر العلم بالثبوت بقرينة ان كونه دليل الانتفاء متنازع فيه والحجيب بسدد ابطله فلا يرد انه اذا كان أحد أدلة النفي عدم دليل الثبوت لا يمكن عدم دليل الطرفين لانه اذا لم يتحقق دليل الثبوت تحقق دليل الانتفاء وهو عدم دليل الثبوت [قوله لا يقال الخ] ابداء للفارق بينهما بطريق الآن

(قوله وأيضاً يلزم الخ) يعنى أن ما لا دليل على نبوته وانتفائه أمور غير متناهية عند العقل فلو كان عدم دليل الانتفاء مستلزماً للثبوت يلزم ثبوت غير المتناهي فى الخارج بخلاف ما لو كان عدم دليل الثبوت مستلزماً للنفي فانه يستلزم انتفاء وجوده فالفارق متحقق بينهما فلا يرد ما قبل ان غير المتناهي ليس بما لا دليل على انتفائه حتى يلزم ثبوته من القول بأن ما لا دليل على انتفائه يجب ثبوته لان المراد من غير المتناهي الغير المتناهي الخصوص أعنى الامور التى لا دليل على انتفائها وثبوتها ولا ما قبل انه كما لا يلزم القول بأن ما لا دليل على انتفائه يجب ثبوته اثبات ما لا يتناهي كذلك القول بأن ما لا دليل على ثبوته يجب نفيه يستلزم القول بنفى الصانع على تقدير غدم إيجاد العالم لانه ابداء لفارق آخر بينهما وهو مقصود الحجيب

[قوله فيلزم من عدم دليل الطرفين الخ] فيه بحث اذ لا يعقل عدم دليل الطرفين على تقدير صحة ما ذكر من أن عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم حتى يرد المحذور فى ذلك لان كل أمر اما أن يتحقق دليل ثبوته أم لا وعلى كل تقدير يتحقق دليل أحد الطرفين أما على الاول فظاهر وأما على الثانى فلان انتفاء دليل الثبوت دليل عدم

[قوله اثبات ما لا يتناهي وهو ممتنع] فيه بحث أما أولاً فلانا لانسلم ههنا بعدم دليل النفي حتى يلزم اثبات ما لا يتناهي حينئذ لان لامتناع ما لا يتناهي أدلة مقررة فى موضعه كيف ولو سلم عدمه لم يصح قوله

وهو ممتنع (و) يلزم (ثمة) أى من كون عدم دليل الوجود مستلزماً للانتفاء (نفيه) أى
 نفي ما لا يتناهى (ولا يمتنع) وهذا النفي فظهر الفرق واندفع الاشكال (لانا نقول الجزم
 بعدم نبوته) أى نبوة من لا نجد دليلاً على نبوته (ليس لذلك المدرك) الذي هو عدم
 الدليل على نبوته (بل للدليل القاطع) الدال (على أن لا نبى بعد محمد صلى الله عليه وسلم)
 ولو لا هذا القاطع لما جزمنا بعدم نبوته (وأما الثانى) أى الجواب عنه (فالفرض) مما
 ذكرنا ليس هو أن الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق مستقيم حتى يتجه علينا
 أنه يقضى الى اثبات ما لا يتناهى بل الفرض (أنه لا فارق بينهما) أى بين الاستدلال
 بعدم دليل الثبوت على النفي والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت (فى العقل) فلو جاز
 الاول جاز الثانى لكنه ممتنع لوجوه منها ما ذكرتم من أنه يلزم منه اثبات ما لا يتناهى
 (وانما يتمشى) هذا الجواب (لو أثبت الملازمة) بين جواز الاول وجواز الثانى لكنهما لم
 تثبت ودعوى عدم الفارق مع ظهوره غير مسموعة * الطريق (الثانى) من ذنبك الطريقين

(قوله لذلك المدرك) بفتح الميم فان الدليل محل ادراك الحكم

(قوله بل للدليل القاطع النخ) هذا بطريق التمثيل والمقصود ان نفي نبوة من لا دليل على نبوته
 فى كل زمان بواسطة الدليل القاطع على عدم نبوته كالل دليل القاطع على أنه لا نبى بعد محمد صلى الله عليه
 عليه وسلم من قوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين وليس مقصوده الحصر فيه فلا يرد ما قبل أنه
 لا يجزى فيمن قبل نبينا عليه السلام

(قوله وانما يتمشى هذا الجواب) أى المذكور بقوله وأيضاً ان صح النخ اعتراض على الجواب
 المذكور بمنع الملازمة

(قوله ودعوى عدم الفارق النخ) كما يدل عليه عدم تعرضه لاثبات الملازمة

(قوله مع ظهوره) لان الانتفاء عدم أصلى فعدم الدليل عليه لا يستلزم الثبوت الذي هو أمر
 حادث بخلاف عدم الدليل على الثبوت فان استلزامه للانتفاء إبقاء للشيء على ما كان عليه

وهو ممتنع اذ لا امتناع على ذلك التقدير ويمكن أن يقال ليس المراد أن غير المتناهى مما لا دليل على نفيه
 حتى يرد ما ذكر بل ان ما لا دليل على نفيه من الممكنات غير متناه فحينئذ يلزم ثبوت ما لا يتناهى المستمع
 وأما ثانياً فلان الفرق باستلزام الحال فى بعض الصور لا يفيد لانه مشترك كما فى أن لا يوجد الله تعالى العالم
 الدليل عليه وفى الكل مما لم يثبت ولا يثبت

(قوله بل للدليل القاطع النخ) قبل عليه هذا غير جارفين قبل نبينا عليه السلام مع جريان الشبهة فيه

[قوله مع ظهوره] اذ عدم أصل

الضعيفين (قياس الغائب على الشاهد) وانما يسلكونه اذا حاولوا اثبات حكم لله سبحانه
 فيقيمونه على الممكنات قياساً قهراً ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غالباً عن الحواس
 (ولا بد) في هذا القياس بل في القياس الفقهي مطلقاً (من اثبات عدة مشتركة) بين
 المقيس والمقيس عليه (وهو) أى هذا الاثبات بطريق اليقين (مشكل) جداً (لجواز
 كون خصوصية الاصل) الذي هو المقيس عليه (شرطاً) لوجود الحكم فيه (أو) كون
 خصوصية (الترفع) الذي هو المقيس (مانعاً) من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت
 بينهما عدة مشتركة (ولهم فيه) أى في اثبات العلة المشتركة وبيان عليتها للحكم (طرق) كثيرة
 مفصلة في كتب أصول الفقه (أشهرها أمور) ثلاثة (أحدها الطرد والعكس) وهو المسمي
 بالدوران وجوداً وعدمه أى كلما وجد ذلك المشترك وجد الحكم وكما عدمه عدم ذلك مثل
 ما قالت المعتزلة من أن الاضرار بلا جناية سابقة ولا عوض لاحق فيبيح في الشاهد ثم اذا

(قوله ويطلقون النخ) مع كونه حاضراً ناظراً

(قوله من اثبات عدة) وهي ما يستلزم الحكم مشتركة ليازم الاشتراك في الحكم

(قوله أحدها الطرد والعكس) قد اختلف في افادته العلية على مذاهب أحدها وعليه الأكثر

يفيد بمجرد طناً ونانها يفيد قطعاً ونالها وهو المختار لا يفيد قطعاً ولا طناً

(قوله أى كلما وجد النخ) هذا معنى الطرد مأخوذ من الطرد بمعنى ضم الابل من نواحيها على

ما في القاموس لانه فيه ضم وجود الحكم بوجود المشترك

(قوله وكما عدم النخ) هذا معنى العكس من العكس بمعنى قلب الكلام ونحوه لانه قلب الطرد

فانه في الوجود وذلك في العدم وما قيل انه عكس الطرد فان عكس الايجاب سلب والطرد حكم كلي

ايجابى والعكس حكم سلبى فهو لان العكس أيضاً حكم كلي ايجابى الا أن طرفيه عدم وكذا ما قيل انه

عكس الطرد بحسب متفاهم العرف فانه يقال كل انسان حيوان ولا عكس أى ليس كل حيوان انسانا

لعكس الطرد فيما نحن فيه بحسب متفاهم العرف هو قولنا كلما وجد الحكم وجد المشترك ويلزمه كلما

عدم للمشارك عدم الحكم فاف في الشرح حيث ذكرنا تعبير باللازم باطل لانه لم يعتبروا في الدوران كلما وجد

الحكم وجد المشترك وكيف ولادخل له في علية المشترك

[قوله والعكس] هذا العكس عكس الطرد فان عكس الايجاب سلب والطرد حكم كلي ايجابى

والعكس حكم سلبى ويحتمل أن يحمد على عكس بحسب متفاهم العرف فانه يقال كل انسان حيوان ولا

عكس أى ليس كل حيوان انسانا فمكس الطرد فيما نحن فيه بحسب متفاهم العرف هو قولنا كلما وجد

الحكم وجد المشترك ويلزمه كلما عدم المشترك فاف في الشرح حيث ذكرنا تعبير باللازم

تأملنا وجدنا أن الفعل اذا وقع على هذه الوجوه كلها كان قبيحا واذا زال عنه شيء من هذه القيود زال قبحه فقدم دار القبح مع هذه الاعتبارات وجوداً وعدمافعلنا أن قبح الظاهر ما بها فلز صدر عن الله تعالى لوجب أن يحكم بقبحه لوجود علته (ولو صح) ماذا كرم من الدوران يدل على علية المدار للدائر (دل على علية المملول) المساوي لعلته فان العلة دائرة وجوداً وعدماف وكونه علة لها محال قطعا وكذا المشروط دائر كذلك مع الشرط للمساوي والمملول أيضاً دائر مع الجزء الاخير من العلة وليس شيء من هذين المدارين علة لدائر فالاستدلال بالدوران على العلية متقوض بهذه الصورة فان قلت كون المدار صالحا للعلة معتبر عندهم وليس شيء من المدارات التي ذكرتم صالحا لها فلا نقض قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده وأيضاً كون تلك الوجوه مثلاً صالحة لعلية القبح في العقل

(قوله واذا زال الخ) بأن لا يكون اضرارا أو يكون اضرارا لاجل جنابة سابقة أو لاجل عوض لاحق
(قوله كون المدار صالحا للعلية) أي أن يكون باعنا لا مجرد اشارة ومعناه أن يكون مشتملا على حكمة مقصودة من شارع الحكم من تحصيل منفعة أو دفع مفسدة
(قوله وليس شيء من المدارات الخ) أي ليس باعنا وان كان اشارة والا لما كانت معلولا أو شرطا أو جزءا بل علة

(قوله فليس الاستدلال الخ) أي القائلون بأن الدوران دليل العلية يدعون بأن مجرد طريق اثبات العلية ولذا جعلوه مقابلا للنسبة التي هو أحد طرقه فلو اعتبر المناسبة معه لم يكن وحده من طرق الاثبات بل مستدركا لان المناسبة طريق مستقل

(قوله وأيضاً الخ) أي القائلون بعلية الدوران قد أثبتوا علية المدار في المثال المذكور بالدوران فلو اعتبروا في الدوران صلوح علية المدار برد عليهم أن صلوح الوجوه المذكورة للعلية محل بحث غاية ما

(قوله وليس شيء من هذين المدارين علة لدائره) لان العلة في اصطلاحهم ما يؤثر في الحكم وقد يقال المقصود بالعلة ههنا ما يستلزم الحكم المقصود بالاثبات في صورة المساواة يحصل الاستلزام المقصود وفي غيرها لا دوران فلا الزام وتستجيب الاشارة الى هذا المعنى

(قوله قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده) قيل عليه يدل هذا الكلام على ان صلوح العلية ليس يعتبر في الدوران مع انهم عرفوه بأنه ترتيب الشيء على ماله صلوح العلية وأوجب بمنع اعتباره في الدوران الذي جعله الطرد بمعناه فان الطرد عندهم مجرد وجود الحكم عند وجود الوصف وقد دل عليه كلام الشارح في تفسير الدوران وقد يقال لاشك في صلوح الامور المذكورة للعلية عندنا ما لم يعلم الحكم من الخصوصية فاذا اعتبر الخصوصية المذكورة لم يكن الاستدلال بالدوران وحده فتأمل

لا يتيقن به أصلاً وان جاز أن يظن والمقصود ههنا انما يتم باليقين دون الظن (وأيضاً فيجوز أن يكون المؤثر) في الحكم الدائر (أمراً مقارناً) للمدار دونه وحينئذ لا يكون المدار علة للدائر (وقد ينقضي هذا الاحتمال) أى احتمال كون المؤثر أمراً مقارناً (بوجوده) الأول الرجوع الى أنه لا دليل عليه) أى على المقارن (فيجب نفيه) وقد مر فساد (الثاني أنهما) أى المدار والدائر (متلازمان علماً) يبنى أنه اذا علم المدار وحده ولم يعلم معه غيره علم الدائر واذا علم غير المدار بدونه لم يعلم الدائر فدل على أنه العلة دون ما يقارنه مثلاً اذا علمنا في الفعل هذه الوجوه علمنا قبعه وان لم نعلم شيئاً غيرها أى أصلاً واذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم قبعه وان علمنا سائر الاشياء فلولا أن هذه الوجوه هي العلة للقبج لما لم نعلم من مجرد العلم بها العلم به (فلنا فينتقض) ما ذكرتم (بالتضاييقين) كالبوة والبنوة فان العلم بكل منهما وحده من غير أن يعلم معه غيره يستلزم العلم بالآخر مع ثبوت الدوران بينهما من الجانبين ولا شك أنه لا يمكن أن يكون بينهما علة (كيف) أى كيف لا ينتقض ما ذكرتم ولا يكون باطلاً في نفسه (ولا كل ما يعلم به) وحده (غيره علة له) أى لذلك الغير فان كثيراً من الاسباب العادية كذلك مع الاتفاق على أنها غير مؤثرة أصلاً ألا ترى أنا اذا علمنا ملاقة النار للقطن علمنا احتراقه وان لم نعلم شيئاً آخر غير الملاقة واذا علمنا أن البدن الصحيح يتناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وان لم نعلم غير التناول مع اتفاقنا على أن الاحتراق والشبع انما يحصلان بفعل الله تعالى ابتداء من أن يكون للملاقة والتناول مدخل فيهما

(عبد الحكيم)

الباب ظن الصلوح فيحصل ظن العلية والكلام في افادة الدوران اليقين بالعية
(قوله متلازمان) لم يرد بالتلازم معناه الحقيقي اذ العلم بالدائر وان كان معلولاً لا يستلزم العلم بالمدار اذ العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة المعينة ألا ترى ان العلم بالقبح لا يوجب العلم بالاضرار المذكور ولو سلم فلا دخل له في كون المدار علة للدائر بل أراد به معنى الزوم أى العلم بالمدار وحده ملزوم للعلم بالدائر وجوداً وعندما كما فسر الشارح وانما اعتبر الزوم في العدم أيضاً مع أن الزوم في الوجود فقط كاف في ثبوت غلبته كما أشار اليه الشارح فيما سيأتي بقوله يعنى ان قولكم العلم بالمدار الخ ليثبت انحصار العلية فيه وينتفى عن المقارن على خلاف ما قاله المانع من انه يجوز أن يكون المقارن علة دونه ولذا قل ههنا فدل على أنه العلة دون ما يقارنه وقال فيما سيأتي فيكون علة له بدون الحصر

بالتأثير وأنت خير بأن هذا الاتفاق انما هو بين الاشاعرة وأما الممتزلي فربما خالفهم في ذلك فالاولى أن يقال ان كثيراً من المسببات تعلم من أسبابها وليست عللاً لها (ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول) يعني أن قولكم العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر فيكون علة له مبنى على أن ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزماً للعلم بذلك الشيء وقد أبطلناه وعلى أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وسنبين بطلانه في مسألة العلية في تزييف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالماً بالكليات (الثالث الدوران لو لم ينفذ) كون المدار علة للدائر وجاز معه أن يكون الدائر معللاً بتغير المدار (لجاز استناد المتحركة الى) علة (غير الحركة) مع دوران الاولى على الثانية وجوداً وعدماً وذلك فتح لباب التشكيك في الملل والمملولات (فلنا ان سلم التغاير) بين المتحركة والحركة أى لا تغاير بينهما عندنا فلا يتصور هناك دوران وعلية ولئن سلمنا كما هو مذهب مثبتى الاحوال (فلا تريد بالحركة الا ما يوجب المتحركة) فاذا قيل لنا جوزوا اسناد المتحركة الى غير الحركة كان معناه جوزوا

(قوله يعني ان قولكم النخ) أى ان ما قلتم انما ثبت العلية اذا كان ذلك خاصة للعلة فيلزم من تحققه تحقق العلية وهو باطل لان كونه خاصة لما يتضمن حكيم أحدهما أن لا يوجد في غير العلة وقد أبطلناه والثاني أن يوجد فيها وسنبطله فتدبر فانه قد غلط فيه بعض الناظرين ومنع توقف العلية على المقدمة الثانية فقال ان العلية انما تتوقف على أن ما يقتضي العلم به وحده العلم بشيء آخر علة لا ان كل علة لشيء يقتضي العلم به العلم بذلك الشيء فان الموقوف على هذه المقدمة أن ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزماً للعلم بذلك الشيء ومنشأ هذا الغلط انه فهم ان المراد بقوله ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان كل علة لشيء يقتضي العلم به وحده العلم بذلك الشيء

(قوله وعلى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول) فيه بحث وهو ان المبنى على هذه المقدمة جزء آخر للمدعى وهو ان العلم بتغير المدار لا يستلزم العلم بالدائر فلا يكون علة له وأما الجزء الذى ذكره الشارح وهو ان العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر فيكون علة له فلا يبتنى على هذه المقدمة فان الذى يتوقف هذا الجزء عليه هو ان كل ما يقتضي العلم به العلم بشيء آخر فهو علة لذلك الآخر لا ان كل علة لشيء يقتضي العلم به علم ذلك الشيء ويمكن أن يجاب بان وحده في قوله العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر حال من ضمير يقتضي والاقتضاء اذا كان مختصاً بالمدار يلزم أن لا يعلم الدائر عندنا ما لم يعلم المدار فهذا القول يتضمن كلا جزئي المدعى المركب ويؤيده تقرير قوله فيكون علة على مجرد ما ذكره مع انه في كلام المستدل متفرع على مجموع المقدمتين فاندفع البحث المذكور فأنمله

أن يكون الموجب للمتحركة غير ما هو موجب لها وفساده ظاهر والحاصل أن العلية
هنا معلومة مع قطع النظر عن الدوران فلا يلزم من القدح في دلالة على العلية القدح في
العلية المألومة بوجه آخر (الرابع المقارن) الذي زعمتم أنه يجوز أن يكون هو العلة للدائر (ان
لازم المدار) وسأواه بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر (حصل المطلوب) الذي هو الحكم
اذ كلما وجد المدار وجد المقارن وكما وجد المقارن وجد الحكم المطلوب الذي هو قبح الفعل
الدائر مع تلك الوجوه مثلاً (والا) أي وان لم يلزمه ولم يساوه (لم يكن هذا) الذي
فرضناه مداراً (مداراً) لأنه ان كان المقارن أخص لم يكن المدار مداراً وجوداً وان كان
أعم لم يكن المدار مداراً عدماً هذا خلف (فلنا لعل المدار لازم) للمقارن (أعم) منه (فيوجد)
المدار (دونه في صورة النزاع) أي نختار أن المقارن أخص من المدار موجود معه فيما عدا
المتنازع فيه فيوجد الحكم هناك وغير موجود معه في صورة النزاع فلا يوجد الحكم هنا
مع كونه مداراً له وجوداً وعدماً فيما عداها من الصور ودعوى كونه مداراً له في هذه
الصورة أيضاً مصادرة على المطلوب (وثانيها) أي ثاني الأمور التي هي أشهر الطرق للمثبتة
للعلة المشتركة (السر وهو قسمة غير منحصرة) كأن يقال مثلاً علة كون السواد مرثياً
أما وجوده أو كونه عرضاً أو محدثاً أو لوناً أو كونه سواداً والكل باطل سوى الوجود
والله سبحانه موجود فيصح رؤيته (فاذا قيل قد تكون العلة) المنقضية لصحة الرؤية في
السواد (أمراً آخر) سوى هذه الانقسام (قيل) في الجواب (لا دليل) على ثبوت ذلك
الامر الآخر (فينتق) وهذا رجوع الى أول الطريقين وقد انكشف لك ضعفه (وثالثها)

(قوله المقارن الخ) حاصله ان المقصود من اثبات علية المدار بالدوران تمعية الحكم وهو حاصل
على تقدير كون المقارن علة فهذا المنع لا يضرنا هذا على تقدير أن يشترط في العلة كونها مؤثرة وأما على
تقدير الاكتفاء بكونه موجبا ومستلزما للحكم على ما قلناه سابقا فالنقد ظاهر
(قوله مصادرة على المطلوب) لان ثبوت الحكم في الصورة المخصوصة بالدوران موقوف على ثبوت
الدوران وثبوت الدوران حينئذ يكون موقوفاً على دعوى الدوران وثبوته في هذه الصورة
(قوله السر) في الصحاح سبرت الجرح أسبره اذا نظرت ما غوره

(قوله الرابع المقارن الخ) فيه بحث وهو ان المطلوب هنا نفي كون المقارن مؤثراً وهذا الوجه
لا يثبت عليه كما لا يخفى ويمكن التنصيص بالتكلف قليلاً
(قوله وثانيها السر) يقال سبرت الجرح أسبره اذا نظرت ما غوره

أى ثالث الامور التى هى أشهر الطرق فى اثبات العلة المشتركة (الالزامات وهو القياس على ما يقول به الخصم لعله فارقة) توجد فى الاصل الذى يقول به الخصم ولا توجد فى الفرع الذى يقاس عليه قال الامام الرازى وهى أى الالزامات من أنواع القياس بالحقيقة فتارة تكون على صورة قياس الطرد أما فى الاثبات كقول الاشعرية الله عالم بالعلم لانه مرید بالارادة اتفاقاً وأما التفي كقولهم النظر لا يولد العلم لان تذكره لا يولده وأخرى تكون على صورة قياس العكس كقول الاشعرية فى خلق الاعمال لو كان العبد قادراً على الایجاد لكان قادراً على الامادة كالباري تعالى ولما لم يكن قادراً على الاعادة اتفاقاً لم يكن قادراً على الایجاد أيضاً (وهو) أى هذا النوع من الاستدلال القياسى المسمى بالالزامات (لا يفيد اليقين) لان حكم الاصل غير متيقن به بل هو متفق عليه فيما بين المتخصصين (ولا) يفيد (الالزام) أيضاً (لان الخصم بين منع) وجود (علة الاصل) فى الفرع (و) بين منع ثبوت (حكمه) أى حكم الاصل لانه ان سلم له علته فهى ليست موجودة فى الفرع وان لم يسلم له تلك العلة منع حكم الاصل لانه انما قال به لأجلها فهذا قياس مركب الاصل كما عرفته فى التذكرة فللمعتزلى أن يقول انما حكمت بأن مریدية الله تعالى

(قوله وهو القياس النح) أى قياس الفرع على أصل يقول الخصم به أى بحكم لعله بينهما فقوله لعله متعلق بيقول ومتعلق القياس محذوف أى لعله مشتركة بينهما فى زعم القائل
(قوله قياس الطرد) أى طرد حكم الاصل فى الفرع سواء كان ذلك الحكم ثبوتياً فيكون الطرد فى الاثبات أو عدمياً فيكون الطرد فى التفي وحاصله الاستدلال بتحقيق الملزوم على تحقق اللازم كأنه قيل فى مثال التذكر لو كان التذكر لا يولد العلم كان النظر لا يولده والمقدم حق فكذا التالى وقياس العكس اجراء انتفاء الحكم فى الأصل فى الفرع فهو استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فى قياس الایجاد فى عدم المقدورية على الاعادة مثلاً يرجع الى قولنا لو كان العبد قادراً على الایجاد كان قادراً على الامادة لكنه ليس قادراً عليها بالاتفاق فلا يكون قادراً على الایجاد أيضاً فظهر الفرق بين قياس الطرد فى التفي وبين قياس العكس

(قوله لانه مرید بالارادة اتفاقاً) أى بيننا وبين من يخاصمه كيمض المنزلة فلا يقدح فى هذا الاتفاق ذهاب التجار فى أحد قوله الى انه تعالى مرید بالذات

معلة بالارادة لان المريدية عندنا صفة جائزة له والصفات الجائزة معلة والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يطل فان صح ما قلت من أن المريدية صفة جائزة ظهر الفرق والا منعت كون المريدية معلة بالارادة وأن يقول انما منعت من اقتدار العبد على الاعادة لأمر لا يرجد في الایجاد وذلك لان قدرته على الاعادة اما أن تكون عين القدرة المتعلقة بالایجاد أو غيرها والاول باطل لان القدرة المتعلقة بالایجاد لها بحسب كل وقت تملق بمقدور على حدة فلو تملقت في بعض الاوقات باعادة ما عدم وهي في ذلك الوقت متعلقة بإيجاد مقدور آخر لزم أن تكون قدرة واحدة في وقت واحد في محل واحد متعلقة بإيجاد شيئين وذلك يقتضى تملق تلك القدرة بمالا يتناهي من المقدورات اذ ليس عدد أولى من عدد فيلزم حينئذ بطلان التفاوت بين القادر والاقدر واثنان أيضاً باطل لانه اذا كانت

(قوله لان المريدية عندنا صفة جائزة له تعالى) اذ لو كانت واجبة له تعالى لكانت أزلية فيلزم وجود المراد في الأزل

(قوله والصفات الجائزة معلة) أى الاحوال الجائزة معلة بصفات متغيرة لذاته تعالى اذ لا يلزم تعدد التقدماء

(قوله واجبة له تعالى) فتكون ثابتة في الازل

(قوله والواجب لا يطل) بأمر متغير لذاته تعالى اذ لو علمه لكان غلته في الازل فيلزم قدم غيره تعالى فلا يرد ما توهم ان كونها واجبة لذاته لا ينافي التعليل لعدم كونها واجبة بالذات

(قوله لان القدرة المتعلقة بالایجاد الخ) لما سيجيء في مباحث القدرة ان وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما تأباه البديهة وان القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الاشاعة وان المعزلة اعتقوا على انه يستحيل أن توجد القدرة مع انها لا تتعلق بمقدور أصلا

(قوله بإيجاد شيئين) اذ ليس الاعادة الا الایجاد في وقت ثان

(قوله بطلان التفاوت بين القادر والاقدر) لان مقدورات كل منهما غير متناهية وما قيل انه يجوز

(قوله والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يطل) سيرده في الالهيات بان وجوبها له تعالى بمعنى امتناع خلو الذات عنها لا يمنع استنادها الى صفة أخرى واجبة أيضا والفرض هنا مجرد نقل كلامهم

(قوله بحسب كل وقت يتعلق الخ) يمكن أن يناقش في تعلقها بحسب كل وقت بمقدور على حدة وفي قوله اذ ليس عدد أولى من عدد وفي قوله فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال لان مقدورته لاحدهما بالایجاد وللآخر بالاعادة وفي استحاله منع

(قوله فيلزم حينئذ بطلان التفاوت الخ) قبله لم لا يجوز أن يرجع التفاوت الى الكيف دون الكم

القدرة المتعلقة بإعادة الشيء غير المتعلقة بإيجاده كانت القدرتان متعلقين بمقدور واحد وإذا صح ذلك صح قيام كل واحدة من القدرتين بشخص على حدة فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال فهذه الأصول التي اعتقدتها ساقته إلى أن أحكم باستحالة اقتدار العبد على إعادة دون الإيجاد فإن صحت ظهر الفرق وإن فسدت منعت الحكم في الأصل وجوزت اقتدار العبد على إعادة أيضاً وأعلم أن عدد الالتزامات من طرق إثبات العلية سهو من المصنف لأنه قسم من القياس بلا شبهة كما تحققت وهو معترف بذلك حيث قال وهو القياس إلى آخره وإنما وقع منه هذا السهو بناء على أن الإمام الرازي قال في النهاية الطرق الضعيفة أربعة الأول قولهم ما لا دليل عليه يجب نفيه وبين ضعفه ثم قال الثاني القياس الذي من أنواعه رد الغائب إلى الشاهد أو بالعكس والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم في الأصل معللاً بعلّة موجودة في الفرع ولهم في بيان ذلك طرق الأول الطرد والعكس واستوفي مباحثه ثم قال الطريق الثاني في إثبات علة الأصل في الالفة العقلية السبر والتقسيم وضعفه ثم قال والثالث الالتزامات وهي بالحقيقة من أنواع القياس وأراد أن الالتزامات ثالث الطرق الأربعة الضعيفة التي جعل رابعها التمسك بالأدلة العقلية في المباحث العقلية التي يطلب بها

أن يكون التفاوت بحسب الكيف فيه أن القادرية عبارة عن صحة الفعل والترك وهي لا تقبل الشدة والضعف (قوله ظهر الفرق) لأنه لا يلزم المحال من تعلق قدرته بمقدورات غير متناهية بخلاف العبد (قوله جمل) أي الإمام وما قيل من أن كونها من القياس لا ينافي كونها طريقاً لإثبات علة المشترك فإن اعتراف الخصم بعلة حكم الأصل ولو في زعم القائل فطريق ثالث في إثبات علة العلة فوهم لأن مجرد زعم القائل كيف يكون طريقاً لإثبات العلة

(قوله وأعلم أن عدد الالتزامات الخ) إذ الالتزامات لا تزيد على إثبات الحكم في الفرع بوجود علة حكم الأصل فيه المتفق على عليتها في الأصل على زعمه على قياس القياس المركب الأصل وأنه ليس من الطرق للثبوت للعلة المشتركة وقد يقال كون الالتزامات نوعاً من القياس لا ينافي اشتغالها على نوع مخصوص من أنواع طرق الإثبات للعلة المشتركة فإن التمسك بها بناء على أن خصمه في زعمه معترف بحكم الأصل وعليته التي يدعي التمسك أنها علة ولذلك لا يشتغل بإثبات علة تلك العلة بطريق آخر فكان اعتراف الخصم بعلة حكم الأصل ولو في زعم التمسك طريقاً ثالثاً في إثبات علة القياس فيقول الخصم ملزمت من تعيين الحكم وغلته عندي غير واقع بل إن تعيين الحكم فغير تلك العلة وإن تعين العلة فلغير ذلك الحكم أما تغيير عبارة نهاية القول وجعلها من طرق إثبات العلة فلغله لتبليغ على ما هو الصحيح

اليقين فتوهم المصنف أنه أراد ثالث الطرق المثبتة للعملة المشتركة (المقصد السادس في المقدمات) أي القضايا التي يقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق إلى التصديق مطلقاً على قسمين قطعية تستعمل في الأدلة القطعية وظنية تستعمل في الإمارة (فالتقطعية) أي اليقينية واليقين هو اعتقاد أن الشيء كذا مع مطابقته للواقع واعتقاد أنه لا يمكن أن

(قوله أي القضايا الخ) فامطلاق المقدمات عليها باعتبار أن من شأنها أن تصير جزء قياس أو حجة وفي توصيفها بقوله التي يقع فيها إشارة إلى وجه إيرادها في المرصد المتقدم لمباحث النظر وهو أنه مما يقع فيه النظر فيكون كالمادة له فباحثها من تمام مباحثه وفي توصيف النظر بقوله المتعلق إشارة إلى وجه تأخيرها عن مباحث الدليل واحتراز عن النظر المتعلق بالمعرف فإن القضايا المذكورة لا تتعلق لها به وقد عرفت من تعريف الطريق الموصل أن تعلق النظر بالدليل هو وقوعه في أحواله أو في نفسه فعلي الأول وقوع النظر في المقدمات هو وقوع النظر في الأحوال المثبتة للدليل أو المنفية عنه وعلى الثاني الدليل نفس المقدمات فوقع النظر فيها هو وقوعه في الدليل وما قيل إن النظر يقع في الكل والجزء مما والقضايا جزء الطريق الذي هو الدليل فتوهم لأن هنا نظراً واحداً يقع في القضايا ولا نظر يقع في الدليل ولو سلم فالتما يصح إذا جعله الدليل عبارة عن المقدمات المأخوذة مع الترتيب (قوله مطلقاً) أي يقيناً كان أو ظنياً

(قوله على قسمين) خبر مبتدأ محذوف أي هي على قسمين قدر هذا الكلام لتصبح الفاء المذكورة في قوله فالتقطعية

(قوله مع مطابقته للواقع) خرج به الجمل المركب وتقليد الخطي والظن الغير المطابق (قوله واعتقاد أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا) فلا يحتمل التيقين أصلاً لافي الحال فخرج الظن المطابق ولا في المال فخرج تقليد المصيب لأنه لعدم استناده إلى موجب يحتمل التيقين مآلاً

فإن الالتزامات من حيث هي أقنعة طردية أو عكسية ليست ضعيفة بل ضعفاً من حيث إخاله تبيين الحكم والعملة إلى الخصم وقد عقب الخصم بإنكار أحدهما هذا وأنت بعد ما علمت خلاصة الالتزامات فكن الحاكم التيقين

(قوله في المقدمات أي القضايا الخ) إنما أخرج البحث عن المواد عن البحث عن الصور مع أن العكس يري أنسب بما سبق بيانه في المرصد السادس من أن المعتمد بمبحث الصورة ثم قوله أي القضايا تفسيراً لمقدمات وقوله على قسمين خبر مبتدأ محذوف أي وهي على قسمين فإن قلت الطريق الذي يقع فيه النظر هو الدليل فالتقاضي كيف يقع فيها النظر مع أنها ليست دليلاً قلت النظر يقع في الكل والجزء مما والقضايا جزء الطريق ثم المراد باستعمال القطعي في الأدلة القطعية أن شأنه ذلك لا أنه لا يستعمل إلا فيها فإن القطعية قد تستعمل في الأدلة الظنية بخلاف العكس

(قوله واعتقاد أنه لا يمكن إلا أن يكون كذا) لاختفاء في خروج التصورات بالاعتقاد والجمل المركب

يكون الا كذا والمراد أن القطعية الضرورية التي هي للبإدى الاول (سبع * الاول
الاوليات) وهي (ما لا تخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين) وملاحظة النسبة بينهما قتها
ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات أطرافه ومنها ما هو خفي خلفاء في تصوراته وهذا
القسم لا يخفى أيضاً على الأذهان المشتعلة النافذة في التصورات (الثانية قضايا قياساتها منها)
وهي قضايا تكون تصورات أطرافها ملزومة لقياس يوجب الحكم بينه أو هي قريبة من
الاوليات (نحو الأربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج) فالقضية هي قولنا الأربعة زوج
والقياس اللازم لتصوراتها قولنا هي منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج (الثالثة
المشاهدات) وهي (ما يحكم به العقل بمجرد الحس) الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس
وكونها مضيئة وكون النار حارة وتسمى هذه محسوسات أو الحس الباطن كالحكم بأن لنا

(قوله والمراد الخ) يعنى ان القطعية وان كان بمعنى اليقينية شاملة للنظرية لكن المراد هنا
الضرورية بعمومية البيان

(قوله عند الكل) أى كل من له استعداد الادراك فلا يرد الصياني والمجانين وصاحب البلادة
المتأهية والمدنس بالاعتقادات الباطلة المتكر للبداهيات
(قوله خلفاء في تصوراتها) اما لعدم الوضوح أو لكونها نظرية
(قوله قريبة من الأوليات) لان تصور الطرفين كاف في الجزم فيها الا أن في الأوليات بلا واسطة
وفي القضايا المذكورة بالواسطة

(قوله فالقضية الخ) اشارة الى أن قوله نحو الخ مثال القياس والقضية معا قدم مثال القياس لكونه
أسلاها وان كان الظاهر أن يقول نحو الأربعة زوج لانها منقسمة بمتساويين
(قوله بمجرد الحس) أى بدون التكرار والحس واخبار جماعة
(قوله أو الحس الباطن) اختلف في أن هذه القوة ماذا أهى احدى القوى المدركة المشهورة أم لا
قال الامام كلا القولين محتمل ثم اذا كانت احدهما فالظاهر انها الوهم للمعانى الجزئية الجسمانية التي

باعتبار المطابقة للواقع والظن باعتبار اعتقاد انه لا يمكن أن يكون الا كذا وأما التقليد فزيد في بعض
الكتب لاخرجه قيد عدم امكان الزوال ولم يذكره هنا فكأنه أخرجه بالتقيد الاخير اذ ليس فيه
اعتقاد انه لا يمكن أن يكون الا كذا وان كان فيه اعتقاد انه لا يكون الا كذا فتأمل

(قوله والمراد ان القطعية الخ) أي ليس المراد بالقطعي المعنى الاعم المتناول لتتطرى
(قوله نحو الأربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج) هكذا في أكثر النسخ والوجه في العبارة نحو
الأربعة زوج لانها منقسمة بمتساويين وهو ظاهر

فكرة وان لنا خوفاً و غضباً وتسمى هذه وجدانية وقضايا اعتقادية ويمد منها ما نجهده بنفوسنا لا بالآلاتها كشمورنا بذواتنا وبأفعال ذواتنا واعلم أن الحس لا يفيد الاحكام الجزئية كما في قولك هذه النار حارة وأما الحكم بأن كل نار حارة فستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة فلعل الاحساسات الجزئية تعد النفس لقبول المقدر الكلى من المبدأ التفاضل ولا شك أن تلك الاحساسات انما تؤدي الى اليقين اذا كانت صائبة فلولا

ادراكها بحصولها نفسها تسمى وجدانيات والتي ادراكها بمثابة وهميات كذا حققه بعض الناطقين في حواشي شرح مختصر الاصول المعنى

(قوله ويمد منها الخ) يعنى ان بين الوجدانيات والمشاهدات عموماً وتخصوفاً من وجه فان المحسوسات مشاهدات وليست بوجدانيات وما نجهده بنفوسنا وجدانيات وليست بمشاهدات ويختصمان فيها تعلل بالحس الباطن

(قوله واعلم الخ) المقصود بتحقيق ان الحيات هي القضايا الجزئية دون القضايا الكلية المترتبة عليها وبيان مدخلة العقل في تلك القضايا الجزئية في الانسان

(قوله لا يفيد الاحكام جزئياً) اذ لا يبيد له الا الى الادراك الجزئي كذه النار في وقت جزئي فالحيات كلها أحكام جزئية حاصلة بمشاهدة لبنة المحمول الى الموضوع كذا في شرح حكمة الانشراق (قوله فستفاد الخ) أي استفادة العقل اذا وقع له الاحساس بثبوت المحمول لجزئيات كثيرة من الموضوع كذا في المحاكات فهو حكم أولى موقوف على تكرار الاحساس مع الوقوف على العلة وبهذا يمتاز عن التجربات فانه لا وقوف فيها على العلة وان كان يشاركها في الاحتياج الى تكرار المشاهدة ولذا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات انها تجري مجرى التجربات

(قوله فلولا ان العقل الخ) فلاجل هذا التمييز كان للعقل مدخل في الحيات ولعدم هذا التمييز في الحيوانات المعجم كانت الأحكام الحسية منها بمجرد الحس ولا يترتب عليها الاحكام الكلية فان قيل اذا لم تكن الاحكام الكلية حاصلة للحيوانات كيف نهرب عن كل نار بعد احساسها لنار مخصوصة قلت

(قوله وتسمى هذه وجدانية الخ) اعترض عليه بان الوجدانيات لا تختص بالعقل بل توجد في البهائم أيضاً اذ ادراك الجوع والام والمطش مما لا نزاع في حصولها فلا معنى لمد الوجدانيات من المشاهدات ثم تفسيرها بأنها قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحس الظاهر أو الباطن اللهم الا أن يقال المراد ادراك حصولها وهذا غير حاصل للبهائم ويمكن أن يقال بعد تسليم اطلاق الوجدانيات على الحاصل للبهائم المحدود من المشاهدات بعض الوجدانيات فيبينها عموم من وجه وأما قال ويمد منها ما نجهده بنفوسنا اذ لا دخل للحس فيه الا انه عد منها تغليبا

(قوله وأما الحكم بان كل نار حارة الخ) وقد يقال هذه القضية الكلية من التجربات لصدق تعريفها عليها

أن العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يتميز العوالب عن الخطأ (الرابعة
المجربات) وهي (ما يحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار) ولا بد مع ذلك من قياس
خفي هو أن الوقوع المتكرر على نهج واحد دائماً أو أكثر لم يكن اتفاقاً بل لا بد أن يكون
هناك سبب وان لم يعرف ماهية ذلك السبب وإذا علم حصول ذلك السبب حكم بوجود
السبب قطعا وذلك مثل حكمنا بأن الضرب بالخشب مؤلم وبأن شرب السقمونيا مسهل
(الخامسة الحدسيات) وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوى يزول معه الشك (كعلم
الصانع باتقان فعله) فانا لما شاهدنا أن أفعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا بأنه عالم حكما حدسيا
وكذا لما شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكيلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه من

ذلك لعدم التمييز بين الأمثال لا للحكم الكلي

(قوله من قياس خفي) أي قياس مترتب لا يشعر به صاحب الحكم مع حصوله وذلك القياس
حاصل من تكرار المشاهدة وبهذا يمتاز عن الاحكام الاستقرائية اذ لا قياس فيها وعن الحدسيات لان
القياس للمترتب فيها غير حاصل من تكرار المشاهدة وعن قضايا قياساتها معالان القياس فيها لازم للطرفين
[قوله لم يكن اتفاقاً] أي حاصلًا بمجرد توافقه مع ذلك الشيء في الوجود بسببه من أن يكون
ذلك الشيء بنفسه أو بمجزئه أو بلازمه سبباً له

[قوله وذلك مثل حكمنا الخ] أورد مثالبين من قبيل الفعل اشارة الى أن المجربات لا تكون الا من
قبيل التأثير والتأثر فلا يقال جربنا أن السواد هيئة قارة

(قوله الحدسيات الخ) لم يعرفها لظهور تعريفها من نفس اللفظ أعني المنسوبة الى الحدس بمعنى
السرعة في السير ولذا عرفه البعض تساعاً بدرعة الانتقال من المبادي الى المطالب
[قوله حدس قوى الخ] فلو لم يكن الحدس بهذه المرتبة لا يكون من القطعيات ولذا عدها البعض

من الغشيات

(قوله لم يكن اتفاقاً بل لا بد الخ) فان قلت هذا يشعر بان الاتفاقيات لا سبب لها مع ان المصريح به
خلافه فان لها أسباباً قطعاً لكنها غير معلومة قلت ليس المعنى ما فهمت بل المراد انه اذا ترتب على شرب
السقمونيا الاسهال ترتباً دائماً أو أكثر يحكم العقل بان في السقمونيا سبباً للاسهال وان لم يعلم أنه
حرارته أو برودته أو نحو ذلك وانه لم يتحقق الاسهال معه بطريق الاتفاق أي بان اتفق مقارنته لشربه
من غير ان نشأ من السقمونيا نفسه بل من شيء آخر اتفق تحققه مع الشرب

(قوله الخامس الحدسيات الخ) وقد تكون الحدسيات من الغشيات لامن الضروريات القطعية والا لما
جوز العقل قبحها والعقل يجوز في المثال المشهور أن يكون نور القمر من أمر يدور اختلافه مع اختلاف
التقرب والبعد

الشمس حدسنا منه أن نوره مستفاد من نورها ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفى كما في التجربات والفرق بينهما أن السبب في التجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياساً واحداً وهو أنه لو لم يكن لمسة لم يكن دائماً ولا أكثرها وأن السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معاً فلذلك كان المقارن لها أقسية مختلفة بحسب اختلاف الملل في ماهياتها (السادسة المتواترات) وهي (ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يتمتع تواطؤهم على الكذب) كحكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اعتبر في التواتر عدداً معيناً فقد أحال فإن ذلك مما يختلف بحسب الوقائع والضوابط مبلغ ما يقع معه اليقين فإذا حصل اليقين فقد تم المدد ولا بد في المتواترات من تكرار وقياس خفى وإن تكون مستندة إلى المشاهدة فيكون الحاصل من التواتر علماً جزئياً من شأنه

[قوله ولا بد في الحدسيات) أى التى يحكم فيها العقل بمعونة الحس كما فى المثالب المذكورين وأما الحدسيات العقلية فلا مشاهدة فيها فضلاً عن تكرارها ولذا قال فى شرح التجريد الجديد أن الحدس قد يحصل بتكرار المشاهدة والمقصود من هذا الكلام إبداء الفارق بين التجربات والحدسيات التى يحكم فيها بمعونة الحس

(قوله كحكمنا) أى الذين لم يشاهدوها

[قوله من تكرار) أى تكرار السماع

(قوله وقياس خفى] وهو لو لم يكن جفاً لما أخبر به جماعة يتمتع تواطؤهم على الكذب لكن

التالى باطل

(قوله وإن تكون مستندة إلخ] لانه إذا كانت مستندة إلى المشاهدة لا يجوز العقل خطأهم فيها لأن الكلام فى الاحساس الصائب ولا اتفاقهم على الكذب عمداً لكنهم بخلاف ما إذا كان عقلياً فإنه يجوز العقل خطأ الكل فيه واتفاقهم على الكذب خطأ

(قوله ولا بد فى الحدسيات من تكرار المشاهدة) قد يتمتع توقف كل حدس على تكرار المشاهدة كما فى مشاهدة الصفة المتقنة ويؤيده ما ذكره قطب الدين الرازى فى شرح الشبهة من أنه أما أن يحتاج العقل فى الجزم إلى تكرار المشاهدة مرة بعد أخرى أو لا يحتاج فإن احتاج فهو التجربات وإن لم يحتاج فهو الحدسيات وقد يجاب بأن وقوع المتن من غير العالم نادراً اتفاقاً بما لا شبهة فى جوازه وهذا على تقدير تسليمه يدفع المثال الخصوص ولا يدفع المخالفة والتحقيق أن ما ذكره هنا هو الحدسيات الثابتة وقد تؤخذ على إطلاقتها بحيث يتناول الحدس لصاحب القوة القدسية ومن يقربه إلى هذا ينظر قول الرازى فى شرح الرسالة فإنه لا يحتاج إلى تكرار المشاهدة

أن يحصل بالاحساس فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات (السابعة الوهيات في المحسوسات) فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق (نحو كل جسم في جهة) فان العقل يصدقه في أحكامه على المحسوسات ولتطابقهما كانت العلوم الجارية بحجج المهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات

[قوله لا يقع في العلوم بالذات] أى لا يكون من مسائل العلوم لانها قضايا كلية وان جاز وقوعه فيها بطريق المبدئية كما في قولنا محمد ادعى النبوة وأظهر المعجزة وكل من هذا شأنه فهو نبي فان صفراء من للتواترات

[قوله الوهيات] لم يعرفها لما مر في الحدسيات

[قوله فان حكم الوهم الخ] تعليل للحكم المتدرج أي اتماعد الوهيات في المحسوسات من التقطعية فان حكم الوهم الخ سواء كان جزئياً نحو هذا الجسم في جهة أو كلياً كما في مثال المتن

(قوله صادق) أي في الجملة وهو ما اذا شهد به العقل على ما في شرح حكمة الاشراف ويشير اليه قول الشارح فان العقل الخ فاقبل من أن القول بأن حكم الوهم في المحسوسات صادق مطلقا وان صرحوا به غلط فانه قد يحكم بعداوة من لا عداوة له ليس بشئ

(قوله نحو كل جسم في جهة) فان قلت التوهم لا يدرك الا للمعاني الجزئية فكيف يحكم حكماً كلياً قلت الحاكم والمدرک هو النفس والوهم آلة لها كالعقل الا أن الوهم سلطان القوى شديد البلاقة بالنفس تستعمله في غير المحسوسات أيضاً فان شاهده العقل كان والا فلا

(قوله فان العقل يصدقه) أي في الجملة على ما هو الاصل في القضايا المطلقة عن الجهة وتصدقه اما بأن يتفقا على ذلك الحكم كما في مثال المتن أو يكون حكم الوهم مندرجا في حكمه كما في قولنا هذا الجسم لا يكون في مكانين فانه مندرج في قولنا الجسم الواحد لا يكون في مكانين

(قوله فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات) فيه بحث لان قولنا محمد عليه السلام ادعى النبوة وأظهر المعجزة على وفق دعواه صغرى تنتج من قولنا وكل من هذا شأنه نبي قولنا محمد نبي وهو من مطالب الكلام معظمها

(قوله فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق) لان الوهم قوة جسمانية للانسان بها يدرك الجزئيات المنزعة من المحسوسات فهي تابعة للحس فاذا حكمت على المحسوس كان حكمها صحيحاً كما اذا حكمت بحسن الحسن وقبح القبيح وقد يقال عد الوهيات في المحسوسات مطلقا من قبيل الضروريات كما يدل عليه السياق واطلافتهم أيضا خطأ لانها وان تعلق بالمحسوس فربما تعلق كثرهم صداقة من ليس له هي

والمقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها بأحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذبا لحكمه بأن كل موجود لا بد أن يكون في جهة وفي مكان واعلم أن الامدة من هذه المبادئ الاول السبعة هي الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الفريزة كالبه والصبيان أو مدنس الفطرة بالمقائد المضادة للاوليات كما لبعض الجهال والموام ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهيمات وأما الجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المقضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن أن يقنع جاحدها على سبيل المناكرة ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبع أن تصور الطرفين ان كفي في حكم العقل فهو الاوليات وان لم يكن فاما ان يحتاج العقل الى أمر ينضم اليه ويعينه في الحكم فذلك الامر ان كان هو التوهم فهو الوهيمات وان كان غيره فهو المشاهدات أو يحتاج الى أمر ينضم الى القضية التي يحكم

(قوله والمقولات الصرفة) وان كانت غير مختصة بالجردات
 (قوله بأحكام المحسوسات) أي بأحكام مختصة بالمحسوسات
 (قوله ان العدة) أي باعتبار كونها حجة في نفسه وعلى الغير أيضاً
 (قوله ثم القضايا النخ) لكونها في حكم الاوليات كما مر
 (قوله ثم المشاهدات) أي قسم منها وهي المحسوسات وهي انما تكون حجة على الغير اذا شاركه في الشعور والشعور وكذا الوهيمات ولم يقيد بها بذلك لظوره وانما كانت بعد القضايا الفطرية لكونها أحكاماً جزئية لا تفاوت بينهما في القطعية
 (قوله ثم الوهيمات) لكون مدركها قوة باطنة محتاجة الى شهادة العقل بها
 [قوله أن يقنع] من الاقتناع بمعنى الارضاء والمناكرة والمجاربة متعلق بقوله جاحدها أي لا يمكن ارضاء جاحد الاقسام الثلاثة اذا كان جاحده على سبيل الخامسة والمجاربة بخلاف ما اذا كان جاحده على سبيل الاستفادة فانه يمكن ارضاءه اذا اعترف بالاشتراك فيما يقتضيه
 [قوله غيره] أي من الحواس

(قوله ثم المشاهدات) أي نوع منها فقط وهو الذي يستند الى الحس الظاهر لان الوجدانيات نوع آخر منها وليست عمدة أصلاً كما مر في المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية ثم شرط المشاركة لا بد في المشاهدات أيضاً على مامر في ذلك المرصد قبل اعل عدم ذكره هنا لان معظم المشاهدات مثل وجود السماء والارض وغير ذلك مما تبني عليه المسائل الكلامية مشترك بين الكل وفيه ما فيه هذا وقد نهت هناك على ما بين كلاميه في ذلك المقصد وهذا المرصد من المخالفة للبند ذكر

العقل بها ولا شك أن ذلك الامر يكون مبادى لتلك القضية فان كانت لازمة فهي القضايا التي قياساتها معها وان كانت غير لازمة لها فاما أن يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات أو بصعوبة وهي النظريات وليست من المبادى الاول أو يحتاج اليهما معا فاما أن يكون من شأنه أن يحصل بالاخبار وهو المتواترات أولا وهو المحربات فان العقل فيها يحتاج الى أمر ينضم اليه وهو استماع الاخبار في التواتر وتكرار المشاهدات في التجربة والى أمر آخر ينضم الى القضية وهو القياس الخفي ولك أن تدرج الحدسيات في هذا القسم لاحتياجها الى تكرار المشاهدة والقياس الخفي معا لكن التعويل فيها على القياس الحاصل بلا تجشم كسب فلذلك أدرجت فيما قبله * (و) المقدمات (الظنية) التي تستعمل في الامارة فقط (أربع الاولى مسلمات تقبل على أنها مبرهنة في موضع آخر) كمسائل أصول الفقه اذا سلمها الفقيه وبني عليها الاحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها (الثانية مشهورات اتفق عليها اجم الغفير) من الناس فقد تكون مشهورة عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح أو عند الاكثر كقولنا الاله واحد أو عند طائفة كقولنا التسلسل مطلقا محال

[قوله يكون مبادى النج) اذا الاجنبي لا يحتاج حكم القضية اليه]

(قوله بسهولة) غير محتاجة الى الحركة

(قوله ولك أن تدرك النج) يعنى أن الحدسيات الحسية محتاجة الى تكرار المشاهدة والعقلية الصرفة لا تحتاج اليها على ما عرفت فان راعيت حال الحسيات منها لك ان تدرجها فيما يحتاج اليها وان راعيت حال العقليات أدرجتها فيما يحتاج الى أمر ينضم الي القضية لكن ادراجها في القسم الثاني أولى لان التعويل على مافى الحدسيات مطلقاً على القياس الخفي ولذا لو تكرر المشاهدة في حساباتها ولم يحصل القياس لا يحصل الحكم هكذا ينبغي أن يفهم هذا الكلام

(قوله كقولنا الاله واحد) فانه من حيث تطابق أكثر الآراء عليه مشهور وان كان من حيث

نبوة بالبرهان قطعياً

(قوله لاحتياجها الى تكرار المشاهدة) منع الاحتياج اليها في بعض الحدسيات قد سلف فلعل

ادراجها فيما قبلها لذلك

(قوله كقولنا الاله واحد) فان قلت سياق كلامه يدل على ظنية هذه القضية مع انها قطعية يقينية

قلت ظنيتها اتمها هي اذا اعتقد بها بسبب اجتماع اجم الغفير عليها وأما اذا لوحظت بدليلها القطعى اليقيني

فهى قطعية يقينية فالاختلاف بالقطعية والظنية باختلاف العنوان ثم اعلم ان المراد بالظنية هنا ما يقابل

اليقينية على ما سبق هذا الاصطلاح ليشمل المحربات الخالية عن اليقين

وبالجملة فالشهورات ما يحكم بها لتطابق الآراء عليها اما لمصلحة عامة أو رقة أو حمية أو
تأديبات شرعية أو انفعالات خلقية أو مزاجية سواء كانت صادقة أو كاذبة (الثالثة مقبولات
تؤخذ من حسن الظن فيه أنه لا يكذب) كالماخوذات من العلماء الاخيار والحكاماء الا برار
بخلاف الماخوذات من الانبياء الذين علم أنهم لا يكذبون فانها بعد ما علم استنادها اليهم
مستعملة في الادلة الثقلية كما ستعرفها (الرابعة المقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود
السحاب) الرطب (ولتسكلم الآن في) ضعف (مقدمات مشهورة بين القوم) أى المتكلمين
(ذوات فروع) كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية (الاولى) انهم اذا أرادوا نفي عدد
غير متناه لتعيين الواحد قالوا (ليس عدد أولى من عدد فينتفى العدد) بالكلية (كفى
مسئلة الوحدة) فانهم احتجوا على وحدانيته تعالى بأن الاله الواحد كاف في إيجاد الخلق

(قوله فالشهورات) أى المدودة من غير اليقينية نخرج الأوليات المشهورة مثل الواحد نصف
الاثنين والنظريات القطعية المشهورة مثل الله واحد
(قوله لتطابق الآراء) كلها أو بعضها

[قوله اما لمصلحة عامة] نحو العدل حسن والظلم قبيح أو رقة مثل مواساة الفقراء محمودة أو حمية
مثل النصر أخاك ظلماً أو مظلوماً أو تأديبات شرعية أى تطابق عليه الآراء لكونه مما أدب به الشارع
مثل كشف العورة قبيح والطاعة محمودة أو انفعالات خلقية أى تابعة للخلق كقبح ذبح الحيوانات عند
حكاه الهند أو مزاجية مثل دفع المؤذى واجب وليس المقصود من هذا التردد الحصر بل بيان أسباب
التطابق مثلاً فان منها الاستقراء مثل التكرار بل على ما في المحاكات

(قوله نفي عدد غير متناه] لم يرد به غير متناهي الآحاد حتى يرد أن المقصود نفي العدد بالكلية
لا نفي ما لا يتناهي آحاده وان نفي غير المتناهي ثابت بالبراهين فلا حاجة الى نفيه بل أراد به غير متناه
مراتبه يعنى نفي العدد بجميع مراتبه وكذا في قوله أرادوا اثبات عدد غير متناه

(قوله إما المصاحفة عامة النسخ) الظاهر خروج تطابق الآراء على الوحدانية كما في المثال المذكور
أعنى لا اله الا الله عن تفصيل السبب الذى ذكره فتأمل

(قوله نفي عدد غير متناه) أى سواء كان ذلك العددين أو ثلاثة أو أربعة الى ما لا نهاية له فقوله
غير متناه بمنزلة قوله أى عدد كان والقرينة على ما ذكرته قوله لتعيين الواحد وليس المراد بتغير المتناهي
معناه الظاهر حتى يرد أن يقال لا حاجة بنا الى نفي العدد الغير المتناهي لتعيين الواحد فالظاهر أن يقول
لنى عدد أى عدد أو نفي عدد متناه

فلو ثبت انه ثان لم يكن أولى من الثالث والرابع هكذا فيلزم آلمة لا تنتهي وذلك نحال
فالتقول بالعدد باطل لافضائه الى ذلك المحال (و) كفي مسألة عدم جواز (تعلق علم) واحد
منا (بمعلومين) فأنهم قالوا العلم الواحد الحادث لا يتعلق الا بمعلوم واحد اذ لو تعلق بأكثر
منه لم يكن عدد أولى من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها هذا خلف (و) كفي مسألة
عدم جواز تعلق (قدرة) واحدة (بمقدورين) فأنهم زعموا أن القدرة الواحدة الحادثة
لا تعلق في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد الا بمقدور واحد اذ لو جاز تعلقها
بأكثر منه لم يكن عدد أولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لا تنتهي وهو محال وكذا
اذا أرادوا اثبات عدد غير متناه (قالوا اما أن لا يثبت عدد) أصلا وهو باطل (أو يثبت
عدد غير متناه) لا متنازع ترجيح عدد على عدد وذلك (نحو كون الله عالماً بكل معلوم) فانه
تعالى عالم بأكثر من معلوم واحد وعالميته أمر واجب وليس عدد أولى من عدد فاما أن

[قوله فلو ثبت انه ثان الخ] المناسب للسياق فلو ثبت ان ثان لم يكن أولى من ثلاثة وأربعة لان الكلام في
لغي مراتب الأعداد الا أنه تسامح لاستلزام ثبوت الثاني والثالث والرابع ثبوت الاثنين والثلاثة والأربعة

[قوله العلم الواحد الحادث] بخلاف القديم فانه يتعلق بما لا يتناهى

(قوله هذا خلف) بالوجدان وبلزوم عدم الفرق بين العالم والاعلم

(قوله القدرة الواحدة الخ) قيد بالواحدة احترازاً عن القدرة المتعددة المتعلقة بمقدورين وبوقت
واحد عن القدرة الواحدة المتعلقة بمقدور في وقتين وبمحل واحد عن القدرة الواحدة الحاصلة في محلين
كالقدرة القلبية والمضوية فانها تتعلق بالمقدورات القلبية من الارادات والاعتقادات وبالمقدورات المضوية
من الاعتمادات والحركات في وقت واحد فان قلت هناك قدرتان لا قدرة واحدة لا متنازع قيام المرض
الواحد بمحلين قلت يمكن اطلاق القدرة الواحدة عليهما باعتبار قيامهما بقادر واحد فللاحتياط زيد قيد
في محل واحد ويقول من جلس واحد أي من نوع واحد عن القدرة المتعلقة بمقدورين من نوعين
كالقدرة الواحدة بالاعتماد والحركة ولعل هذه القيود عند بعض المتكلمين سوى الاشاعة فانها عندهم
لا تتعلق بمقدورين متضادين أو متباينين أو مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل لان القدرة عندهم مع الفعل
(قوله أو يثبت الخ) عطفت على قوله فيلزم العدد وقدر الشارح لكل واحد من المعطوفين شرطاً
اشارة الى أن كلمة أو للتويع لا للتريد

(قوله وطليته أمر واجب) بخلاف طليتنا فانها جائزة فلا يلزم من علمنا بأكثر من معلوم واحد

(قوله هذا خلف) اذ يلزم بطلان التفاوت بين العالم والاعلم على قياس ما ذكره في القادر والافدر

(قوله وطليته أمر واجب) محتمل أن يشير به الى عدم التقص بعدم علمنا بما لا يتناهي مع اننا طالمون

لا يجب كونه عالماً بأكثر من واحد وهو باطل اتفاقاً أو يجب كونه عالماً بكل ما يصح أن
 يعلم وهو المطلوب (و) نحو كون الله تعالى (قادراً على كل ممكن) فلهم أثبتوه بهذه الطريقة
 (نقول) في بيان ضعف هذه المقدمة (عدم الأولوية) بين عدد وعدد (في نفس الامر
 ممنوع) لجواز أن يكون لبعض الأعداد رجحان وأولوية على بعض في نفس الامر لجواز
 أن يكون الثاني مثلاً حاصلًا مع استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد ثبوت عدد آخر
 ولا من انتفاء عدد انتفاء عدد آخر (و) عدم الأولوية (في ذهنك لا يفيد) إذ لا يلزم من
 عدم العلم بالأولوية عدمها في نفسها إلا أن يقال ما لا دليل عليه وجب نفيه وقد عرفت بطلانه
 (فان قال) المستدل نختار الأول وهو أن عدم الأولوية في نفس الامر ونقول (حكم الشيء)
 الذي هو عدد من الأعداد مثلاً (حكم مثله) من سائر الأعداد فان المثلين يتشاركان في
 الأحكام اللازمة فلو صح الثاني صح الثالث والرابع الى ما لا يتناهى من أمثاله وإذا لم تصح
 تلك الامثال لم يصح هو أيضاً فلنا ما ذكره إعادة للدعوي بعبارة أخرى مع أنه (لزمه)
 في صورة الاستدلال على نفي الأعداد (نفي الواحد) أيضاً لانه مثل الثاني والثالث فإذا
 انتفى انتفى الواحد قطعاً فان قيل ليس الواحد مثل العدد فلنا ان كان العدد نفس الأحاد
 فقط كان الواحد مثلاً له وان اعتبر مع كل عدد صورة متنوعة هي مبدأ لخواصه لم تكن
 الأعداد مماثلة أصلاً ولزمه في صورة الاستدلال على إثبات ما لا يتناهى من الأعداد فساد

علمنا بما لا يتناهى لان تعلق الحادث بما لا يتناهى محال

(قوله ما ذكره إعادة النخ) فيه بحث لان الدعوي انه ليس عدد أولى من عدد آخر في الثبوت
 والانتفاء ونفس الامر والدليل قولنا لان مراتب الأعداد مماثلة وحكم الامثال واحد
 (قوله فان قيل النخ) لا يخفى أن المذكور سابقاً ان الواحد مثل الثاني والثالث فلو انتفى الثاني
 والثالث انتفى الواحد لان حكم الامثال واحد لان الواحد مثل الاثنين والثلاثة فلا ورود للاعتراض
 (قوله ان كان العدد النخ) الملازمة متنوعة لانه يلزم تماثل الكل والجزء
 (قوله صورة متنوعة) سواء كان أمراً وجودياً أو اعتبارياً

بأكثر من معلوم واحد فلا يرد أن هذه المقدمة مستدركة لا يحتاج اليها في بيان المطلوب وهو كونه تعالى
 عالماً بكل معلوم وقد يجاب أيضاً بان المدعى وجوب كونه تعالى عالماً بكل معلوم فظهر الاحتياج الى تلك المقدمة
 (قوله كان الواحد مثلاً له) فيه بحث لان مجموع أنفس الأحاد كم متفصل فله حقيقة غير حقيقة
 الوحدة لانها ليست من قبيل الكم

آخر أشار اليه بقوله (واذا يلزمهم صحة عدم العالم) فانه يصح تقديم احدائه على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين وبأوقات ثلاثة وهم جرا لان الاوقات كلها متساوية فيلزم صحة تقديم احدائه على ذلك الوقت بأوقات لانهاية لها مع أنهم لا يقولون بها وهذا الذي ذكرناه من ضمت المقدمة الاولى مشترك بين جاني النفي والاثبات كما تحققت (ويخص جانب النفي بسؤال وهو أن ما لا يتناهي) من الاعداد (ان امتنع لدليل) قاطع دل عليه (لم يقس عليه ما لا يتمتع) من الاعداد المنتهية اذ ليس يلزم من تجويز ما لا دليل على امتناعه تجويز ما قام الدليل على امتناعه (والا) أي وان لم يتمتع ما لا يتناهي من الاعداد لدليل دل عليه (لم يمكن نفيه) ودعوى استحالة فلا يكون اللازم من اثبات عدد مخصوص أمراً محالاً فلا يتم الاستدلال * المقدمة (الثانية) وهي قريبة من الاولى (أنهم يحكمون على وجوب المتشاركين في صفة) وجودية كانت أو عدمية (بالمساواة) مطلقاً (كنفي المعتزلة قدم الصفات) أي قالوا ليس لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته (والا ساوت) تلك الصفات (الذات) في القدم فتساويها في جميع الوجوه فتكون الذات مثلاً للصفات فلا يكون قيام الصفات بها أولى من العكس هذا خلف (و) كنفي المعتزلة كونه تعالى عالماً بعلم والا فهو) أي علمه (مساو لعدنا) لكونه متعلقاً بما تعلق به علم الواحد منا فيتساويان في كون كل منهما علماً متعلقاً بذلك المعلوم فيكونان متساويين مطلقاً فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه أو من قدم علمه قدم علمنا (و) كنفي (المتكلمين) وجود (المجردات) كالمقول والنفوس الناطقة قالوا يستحيل وجودها (والا فشل الله) في أنها ليست متحيزة ولا حالة في متحيز فتساويه مطلقاً فيلزم اما كون الواجب ممكناً أو كون

(قوله واذا يلزمهم) أي ان استدل على نفي الاولوية بالمائل يلزمهم صحة قدم العالم فهو معطوف على قوله فان قال حكم الشيء الخ عطف الشرطية على الشرطية

(قوله واذا يلزمهم الخ) عطف من حيث المعنى على مدخول مع في قوله مع انه لزمه لانه في قوة قولنا وهذا استدلال باطل لانه لزمه نفي الواحد ولانهم يلزمهم صحة قدم العالم ويجوز أن يكون مغلوطاً على مدخول فيقول من حيث المعنى أيضاً

(قوله اذ ليس يلزم من تجويز الخ) فان قلت ان سلم عدم أولوية عدد من عدد فاللزم ظاهر والا فالسؤال ما سبق لاهنا قلت هنا منع عدم الاولوية بطريق آخر وهو ان ما امتنع لناطع أولى بالعدم

للممكن واجبا (وضمفه) أى ضعف ما حكموا به من التشارك في صفة يقضى تساوى للتشاركين من جميع الوجوه (ظاهر) لاجابة بنا الى اظهاره ألا ترى أن الانواع المندرجة تحت جنس واحد متشاركة في الحقيقة الجنسية مع أنها ليست متماثلة مطلقا بل الاشياء المتخالفة الحقائق متشاركة في عوارض كثيرة ويستحيل تماثلها المقدمة (الثالثة) أنهم اذا أرادوا اثبات صفة الله تعالى قالوا (هذه صفة كمال فثبت لله تعالى و) اذا أرادوا اثبات صفة عنه قالوا (هذه صفة نقص فتنتني عنه وقد تعتبر) هذه المقدمة ويتمسك بها في أمور ثلاثة (في الافعال) فيقال مثلا الثواب على الطاعة كمال فيجب أن يثبت لله تعالى والا يلام بلا سبق جنابة ولحوق عوض نقص فيجب أن ينفي عنه (وهو) أى الكمال في الافعال هو (الحسن و) النقصان في الافعال هو (القبح و) يعتبر أيضا (في الذات) فيقال الوجوب الذاتي كمال فيجب ثبوته لله والامكان نقص فيجب نفيه عنه (و) في (الصفات) الحقيقية فيقال العلم صفة كمال فيجب ثبوته له تعالى والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه (وانما تثبت) هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها على اثبات الصفة ان (لو قبلها) أى تلك الصفة (الذات) فان الذات اذا لم تكن قابلة لها لم يمكن الاستدلال بكونها كمالا على اتصاف الذات بها ألا ترى أن إيجاد العالم في الازل كمال له تعالى من حيث أنه وجود مستمر لكن كونه فاعلا مختارا مانع من اتصافه به لان فعله يجب أن يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والاختيار والازادة (وحصل معنى الكمال) أنه ماذا (وكانت) تلك الصفة (كمالا لها) أى للذات لا تشابهها في نفس الامر اذ يجوز أن يكون كمالا بالقياس اليها ولا يكون كمالا بالقياس الى ذاته تعالى كالكتابة مثلا (ووجب لها كل ما هو كمال بالبرهان) ولم يجوز أن يكون له كمال متظر واثبات ذلك موقوف على أنه موجب بالذات (والمقصد السابع)

(عبد الحكيم)

(قوله ألا ترى النح) فيه بحث لان القائلين بأن الاشتراك في صفة يستلزم المساواة لا يدعون ذلك في الاشتراك في كل صفة بل في صفة هي أخص صفات النفس كالقدم والتجرد فالتصور المذكور لا معنى له والصواب أن يقال الاشتراك في صفة إنما يستلزم المساواة اذا كانت من أخص الصفات وهو ممنوع (قوله موقوف على أنه موجب بالذات) فانه تعالى على تقدير كونه مختارا إيجاد العالم كمال له وليس حاسلا له في الازل ولا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث لجواز كون ذلك الكمال من الأمور الاعتبارية

الدليل اما عقلي بجميع مقدماته (قريبة كانت أو بعيدة (أو نقلى بجميعها) كذلك (أو مركب منهما والاول) هو الدليل (العقلي) المحض الذي لا يتوقف على السمع أصلاً (والثاني) وهو الدليل النقلى المحض (لا يتصور اذ صدق الخبر لا بد منه) حتي يفيد الدليل النقلى العلم بالمدلول (وانه لا يثبت الا بالعقل) وهو أن ينظر في المعجزة الدالة على صدقه ولو أريد إثباته بالنقل داراً أو تسلسل (والثالث) يعني المركب منهما (هو الذي نسميه بالنقل) لتوقفه على النقل في الجملة فانحصر الدليل في تسمين العقلي المحض والمركب من العقلي والنقلى هذا هو التحقيق (ثم) إنه قد يقسم الدليل الى ثلاثة أقسام فيقال (مقدماته القريبة قد تكون عقلية محضة) كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث (وقد تكون نقالية محضة) كقولنا تارك الأمور به عاص لقوله تعالى أفعصيت أمري وكل عاص يستحق العقاب لقوله ومن يمض الله ورسوله فإن له نار جهنم (وقد يكون بعضها مأخوذة من العقل وبعضها

(قوله الدليل اما عقلي الخ) هذا التقسيم اذا أريد بالدليل المقدمات المترتبة واما اذا أريد مأخذها كالعلم للصانع والكتاب والسنة والاجماع للاحكام فلا معنى له فطريق القسمة ان استلزامه للمطلوب ان كان بحكم العقل فعقلي والا فنقلى كذا في شرح المقاصد والاضاهر أن يقال ان هذا التقسيم على تقدير كونه مفردا بعد النظر في آخره

(قوله لا يتصور) فالقسمة المذكورة قسمة بحسب بادئ الرأي

[قوله فانحصر الدليل] أى بعد التأمل

[قوله ثم انه الخ] أشار بتقدير هذا الكلام وارجاع ضمير قوله ثم مقدماته الى الدليل الى أنه معطوف على قوله الدليل اما عقلي لا كما يوهمه الظاهر من كونه معطوفاً على قوله والثالث هو الذي نسيه بالنقل لانه حينئذ تكون هذه الاقسام المذكورة أقسام القسم والمقصود تصحيح القسمة المثلثة للدليل على ما وقع في كلام البعض

[قوله تارك الأمور به عاص] أى تارك ما ثبت بالامر المطلق أعني الواجب ينسب اليه العصيان ويطلق عليه عاص شرعاً لقوله تعالى أفعصيت أمري وما قيل ان المراد بالعصيان على تقدير كونه شرعياً استحقاق العقاب فوهم لانه لا يدل الدليل المذكور عليه ولا يتحقق الحل في الكبرى

(قوله تارك الأمور به عاص) أي أمراً مطلقاً وانما قيدنا بهذا لان التدويب مأمور به عند الجمهور

وليس تاركه بعاص

(من النقل) كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك للمأمور به عاص (فلا بأس أن يسمى هذا القسم) الاخير (بالمركب) من العقل والنقل فظهر صحة ثلث القسمة كما وقع في عبارة بعضهم (والمطالب) التي تطلب بالدلائل (ثلاثة أقسام : أحدها ما يمكن) عند العقل أي ما لا يمتنع (عقلا إثباته ولا نفيه) حتى لو خلى العقل وطبعه وترك مع ما عنده لم يحكم هناك بنق ولا إثبات (نحو جلوس غراب الآن على منارة الاسكندرية فهذا) المطلوب (لا يمكن إثباته الا بالنقل) لانه لما كان غائبا عن العقل والحس مما استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل أحوال الجنة والنار والثواب والعقاب فانها انما تعلم باخبار الانبياء عليهم الصلاة والسلام (الثاني) من المطالب ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع

[قوله هذا تارك المأمور به] فانه يحكم به العقل ولو بواسطة الحس ولا يتوقف على النقل

[قوله فلا بأس الخ] أشار به الى أن الاولى عدم التسمية اذ لا فائدة في افراد هذا القسم

(قوله أي ما لا يمتنع الخ] لما كان المنبادر من قول المصنف ما يمكن عند العقل إثباته ونفيه أن يجوز العقل إثباته ونفيه وذلك علم بالامكان الذاتي وليس امكانا ذهنيا فانه عبارة عن عدم الحكم بالامتناع واستواء الثبوت والانتفاء عنده بحيث لا يتعين أحدهما فسر الشارح بقوله أي لا يمتنع من حيث العقل أي لا يحكم العقل بامتناع إثباته ولا بامتناع نفيه

(قوله حتى لو خلى العقل] أي عن جميع العوارض الغريبة مقارنا مع طبعه أي حقيقته وترك مقارنا مع ما عنده من اللوازم لم يحكم هناك بنق ولا إثبات لانه لما لم يحكم بامتناع الاثبات لم يحكم بالنق ولما لم يحكم بامتناع النق لم يحكم بالاثبات

(قوله مثل وجود الخ) فان صحة النقل تتوقف على صدق الخبر وهو يتوقف على ثبوت نبوته بظهور المعجزة في يده وهو يتوقف على وجود الصانع وكونه عالما حتى يخلق المعجزة على وفق دعواه وكونه قادرا على خلق المعجزة وكونه مريدا يختار لمن يشاء من عباده بالنبوة على ما نطق به قوله تعالى ولكن الله يمن على من يشاء من عباده

(قوله هذا تارك المأمور به) انما أطلق العقلي على هذه المقدمة مع انها مستندة الى الحس بناء على أن

للمراد بالعقل هنا ما يقابل النقل فيندرج فيه الحس

(قوله وكل تارك المأمور به عاص) قد يراد بالعصيان ترك الامثال بالاوامر والنواهي ولا نزاع في كونه عقليا فان العصيان في اللغة ضد الطاعة فلو أمر أحد غيره ولم يمثل ذلك الغير لامره بعد ذلك الغير الممثل عاصيا وان لم يكن الأمر شارحا وقد يراد به استحقاق العقاب فهو حينئذ شرعي فبالنظر الى الاول عند صاحب المقاصد قولنا كل واجب فناركة حاس مقدمة عقلية وبالنظر الى الثاني عند الشارح

وكونه عالماً قادراً مختاراً (ونبوة محمد) صلى الله عليه وسلم (فهذا) المطلوب (لا يثبت الا بالعقل اذ لو ثبت بالنقل لزم الدور) لان كل واحد منهما يتوقف حينئذ على الآخر (الثالث) من المطالب (ما عداها نحو الحدوث) فان صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم (اذ يمكن اثبات الصانع دونه) بأن يستدل على وجوده بإمكان العالم ثم يثبت كونه عالماً ومرسلاً للرسول ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم (و) نحو (الوحدة) فان ارسال الرسل لا يتوقف على كون الاله واحداً فجاز أن يثبت التوحيد بالادلة السمية (فهذا) المطلوب (يمكن اثباته بالعقل اذ يمنع خلافه عقلاً بالدليل) العقلي (الدال عليه و) يمكن أيضاً اثباته (بالنقل لعدم توقفه عليه) كما عرفت (و المقصد الثامن) الدلائل العقلية هل تفيد اليقين (بما يستدل بها عليه من المطالب أولاً (قبل لا) تفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور

[قوله بإمكان العالم) على ماهو طريقة المحققين من أن العالم يمكن موجود وكل يمكن موجود لا بدله من فاعل واجب الوجود قطعاً للتسلسل دون الحدوث على ماهو طريقة جمهور المتكلمين
(قوله ثم يثبت كونه عالماً الخ) اكتفى هنا على كونه عالماً انه لا بد من اثبات كونه قادراً مختاراً اما للاحالة على ما ذكر سابقاً فحينئذ لا بد من اثبات قدرته وارادته بدليل لا يتوقف على حدوث العالم على ما قرره المصنف في بحث قدرته تعالى وارادته تعالى واما للاشارة الى أن التحقيق أن ثبوت الارسال لا يتوقف الا على وجود الصانع وعلمه فان الفلاسفة قائلون بالارسال مع قولهم بإيجابه تعالى ونسبى أن الحق ما أفاده المصنف من توقف صحة النقل على العلم بوجود الصانع بالنبوة فقط فان الجهال في زمن النبي كانوا يصدقونه في دعوي النبوة بعد ظهور المعجزة مع عدم علمهم بكونه تعالى عالماً قادراً مختاراً نعم أن ثبوت النبوة في نفس الامر متوقف على ذلك وأما العلم فكلما

قوله وكل تارك للأمور به عاص مقدمة شرعية لاعقلية من المعنى الاول كما توهم بل لانه لو حمل عليه لتنا الحل اذ يكون المؤدى تارك للأمور به تارك للأمور به اللهم الا أن يفرق بين ترك للأمور به وترك نفس امتثال الامر وان تلازما

(قوله غير متوقفة على حدوث العالم) فيه ان صحة النقل تتوقف على القدرة والاختيار حتى يثبت كونه تعالى مرسلاً للرسول واثبات القدرة يتوقف على حدوث العالم فصحة النقل يتوقف على الحدوث اللهم الا أن يقال يكفي في اثبات النبوة والارسال وجود الصانع وعلمه ولا يخفى أنه مكابرة اذ كان لهم دليل على القدرة غير متوقف على الحفوت

الاشاعرة (لتوقفه) أي توقف كونها مفيدة لليقين (على العلم بالوضع) أي وضع الالفاظ المنقولة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بازاء معان مخصوصة (والارادة) أي وعلى العلم بأن تلك المعاني مرادة منه (والاول) وهو العلم بالوضع (انما يثبت بنقل اللغة) حتى يتعين مدلولات جواهر الالفاظ (و) نقل (النحو) حتى يتحقق مدلولات الهيئات التركيبية (و) نقل (الصرف) حتى يعرف مدلولات هيئات المفردات (وأصولها) أي أصول هذه العلوم الثلاثة (تثبت برواية الآحاد) لان مرجعها الى أشعار العرب وأمثالها وأقوالها التي يروونها عنهم آحاد من الناس كالاصمعي والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطأ من العرب فان امرأ القيس قد خطئ في مواضع عديدة منع كونه من أكابر شعراء الجاهلية (وفروعها) تثبت (بالاقيسة وكلاهما) يعني رواية الآحاد والقياس دليلان (ظنيان)

(قوله لتوقفه الخ) فان افادتها موقوفة على ارادة معانيها بالوضع فلا بد من العلم بها (قوله على العلم بالوضع) أي الوضع الحقيقي بقرينة قوله وعلى عدم التجوز يعني يتوقف على العلم بوضع الالفاظ التي وقعت في الدليل النقل للمعاني المفهومة منها وانما خص البيان بالالفاظ الحقيقية لانه الاصل في الافادة والمجازية متفرعة عليها

(قوله جواهر الالفاظ) أي مادتها مع قطع النظر عن الصورة المخصوصة بل في أي صورة كانت (قوله وأصولها) أي ما يبنى عليها هذه العلوم الثلاثة وهي الشواهد التي يبنى اللغة والنحو والصرف عليها (قوله لان مرجعها) أي ما يؤل اليه تلك الاصول وبمجلها (قوله قد خطئ) بصيغة المجهول من التخطئة وفي بعض النسخ على صيغة المعلوم من الخطأ (قوله وفروعها) أي ما يقاس على تلك الشواهد مما لا يستعمل في العلوم والمخاورات (قوله تثبت بالاقيسة) أي الاقيسة الفقهية بجامع يستفاد من اللغة والنحو والصرف أعني الاشتراك في الجوهر والهيئة التركيبية والافرازية وليس المراد من أصولها قواعدها الكلية ومن الاقيسة الاقيسة المنطقية لانه على هذا التقدير لا تكون ظنية الفروع الا بظنية تلك الاصول التي هي كبراهها فلا يصح قوله وكلاهما ظنيان

(قوله لتوقفه على العلم بالوضع) لا يخفى ان العلم بالارادة كاف الا انه لا يتم بدون العلم بالوضع أما في الحقائق فظاهر وأما في المجازات فلانها بالانتقال من الموضوع له ولك أن تقول المراد من الوضع أعم من الشخصي والتوحي

(قوله وأصولها) يعني بالاصول ما وقع عليه التنصيص

(قوله وفروعها تثبت بالاقيسة) نبوت الاصول والفروع للنحو والصرف ظاهر وأما ثبوتها للغة

بلا شبهة (والثاني) وهو السلم بالارادة (يتوقف على عدم النقل) أي نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بازائها في زمن النبي صلى الله عليه وسلم الى معان أخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني الاولى لا المعاني الاخرى التي نفهمها الآن منها (و) على عدم (الاشتراك) اذ مع وجوده جاز أن يكون المراد معنى آخر مغايراً لما فهمناه (و) عدم (المجاز) اذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي الذي تبادر الى أذهاننا (و) عدم (الاضمار) اذ لو أضمر في الكلام شيء تغير معناه عن حاله (و) عدم (التخصيص) اذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه (و) عدم (التقديم والتأخير) فانه اذا فرض هناك تقديم وتأخير كان المراد معنى آخر لا ما أدركناه (والكل) أي كل واحد من النقل واخواته (لجوازه) في الكلام بحسب نفس الامر (لا يجزم بانتفائه بل غاية الظن) واعلم أن بعضهم أسقط الاضمار بناء على دخوله في المجاز بالنقصان وذكر النسخ وكأن المصنف أدرجه في التخصيص لان النسخ على ما قيل تخصيص بحسب الازمان (ثم بعد) هذين (الامرین) أعنى العلم بالوضع

(قوله بناء على دخوله النسخ) ونظر المصنف ادق لان الاضمار أعم مطلقاً من المجاز بالنقصان لانه يعتبر فيه تفسير الاعراب بسبب الحذف نحو واسئل القرية بخلاف الاضمار نحو أن اضرب بمصاك الحجر فانفجرت أي فاضرب فانفجرت وانما لم يتعرض للمجاز بالزيادة نحو ليس كئله شيء لانه لا يفيد تغير المعنى فلا دخل له في عدم الارادة

فلان ما ذكر في اللغة من بيان أن جواهر الحروف كالرجل مثلاً موضوع لذكر من بني آدم يتضمن دعوى أنه متى أريد استعماله الصحيح فيما وضع له حقيقة يستعمل لذكر من بني آدم فهذه قاعدة وأصل يثبت بها القروع وهي حكم الرجل في الاستعمالات الجزئية وكذلك الكلام في التصرقات الواقعة في الالفاظ باعتبار معانيها المجازية ثم المراد بالاقيسة الميزانية بالالفقهية فظنيها باعتبار ظنية كبرها (قوله وعدم المجاز) يشير الى أن الكلام في الأدلة التي ألفاظها حقائق ولك أن تقول لادليل الا وبعض ألفاظه حقيقة ثم ان المصنف لم يذكر الزيادة كقوله تعالى ليس كئله شيء ولا أقسم ولئلا يعلم فكأنه أدرجها في المجاز على رأى البعض (قوله بناء على دخوله في المجاز بالنقصان) لا يخفى أن بعض الاضمارات يمكن أن يدخل فيها نحو قوله

تعالى واسأل القرية دون بعض كقوله عز وجله فارسلون نصف قائلظ لظ المست.

والعلم بالارادة (لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي) الدال على تقيض ما دل عليه الدليل
النقل (اذ لو وجد) ذلك المعارض (لتقدم على الدليل النقل قطعا) بأن يؤول الدليل النقل عن
معناه الى معنى آخر مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد
عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء
أو يجمل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما تقدم المعارض العقلي على الدليل النقل (اذ
لا يمكن العمل بهما) بأن يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع التقيضين (ولا
بتقيضهما) بأن يحكم بانتفاء مقتضى كل منهما لاستلزامه ارتفاع التقيضين (وتقديم النقل
على العقل) بأن يحكم بثبوت ما يقتضيه الدليل النقل دون ما يقتضيه الدليل العقلي (ابطال
للأصل بالفرع) فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة
النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا العقل فهو أصل للنقل الذي يتوقف صحته

(قوله والعلم بالارادة) أى بكونه مرادا بالنسبة الى نفس الالفاظ بسبب ارتفاع الموانع المذكورة
(قوله لا بد من العلم بالخ) أى لا بد في افادته اليقين بأنه مراد للتكلم من عدم للمعارض فلا يرد
انه بعد تعيين كونه مرادا لا يمكن تأويله والا لم يكن مرادا فلا يكون له معارض عقلي للزوم كذب
الشارح لان المراد بعدم العلم بكونه مرادا بالنظر الى الالفاظ لا بد في كونه مرادا للتكلم من العلم بعدم
المعارض العقلي

(قوله اذ لو وجد الخ) لا ينبغي أن الكلام يتم بدون هذا البيان بأن يقال لا بد من العلم بعدم
المعارض والا تساقط الامتناع الترجيح بلا مرجح لا أنه قصد افادة أمر زائد على المقصود وهو انه
يقدم العقل القطعي على النقل عند التعارض

(قوله لتقدم على الدليل النقل قطعا بأن يؤول النقل الخ) فان قلت فسر الشارح التقديم بتأويل
النقل عن معناه الى معنى آخر ويؤيده مثاله ولا شك ان هذا لا يصح لان الكلام بعد العلم بالوضع
والارادة قلت هذا بناء على ظن السائل باحتمال المعارض العقلي وجريانه بعدها وسيحقق الشارح فيها
سيأتي غدم الجريان حيث قال وأما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فليس على الشارح لائمة
وقد يظن الاستبعاد للتأويل والتصرف في الكلام بضرب مامع ثبوت الامرين أغنى العلم بالوضع والارادة
مثل الحمد على التمثيل أو الكناية فان المفردات الواقعة فيهما يراد بها معانيها الاصلية لكن ارادتها لاقادة
للعاني الآخر وانتقال الذهن منها اليها وحينئذ فلا اتجاه أيضا لما يقال من انه اذا تعين المراد بأى وجه
كان دل على انتفاء المعارض العقلي وحصل العلم بعدمه وأنت خير بان المختار عند الشارح كما حققه في
شرح للتناح ان اللفظ في الكناية ليس بمستعمل في المعنى الاصلى ولم يرد هذا المعنى معه وان التمثيل مجاز

عليه فإذا قدم النقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد أبطل الاصل بالفرع (وفيه) أى
 فى إبطال الاصل بالفرع (إبطال للفرع) أيضاً اذ حينئذ يكون صحة النقل متفرعة على حكم
 النقل الذى يجوز فساده وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة فقد لزم من تصحيح
 النقل بتقديمه على النقل عدم صحته (واذا أدى إثبات الشيء) وتصحيحه (الى إبطاله)
 وانساده (كان منافضاً لنفسه) أى مستلزماً لتقيض نفسه ومنافياً لها (فكان باطلاً) وعلا
 اذ لو أمكن لا يمكن اجتماع التقيضين أعني نفسه وتقيضه واذا لم يمكن العمل بهما ولا
 بتقيضهما ولا تقديم النقل على العقلي فقد تعين تقديم العقلي على النقل وهو المطلوب لا يقال
 جاز أن يتوقف فيهما فلا يحكم بثبوت مقتضى شئ منهما بعينه فلا يلزم شئ من تلك
 الحالات لانا نقول هذا منع لا يضر المعالي لان وجود المعارض العقلي اذا أوجب التوقف
 لم يقد الدليل النقلى اليقين مالم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الوجه الذى كان المستدل بصدده
 وأيضاً التوقف يوجب تطرق احتمال الخطأ فى الدليل العقلي القطعى وحينئذ لا يبقى النقلى
 حجة قطعية يتوقف لأجلها فى الدلائل العقلية القطعية فقد ثبت أنه لا بد فى افادة الدليل
 النقلى اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي (لكن عدم المعارض العقلي غير يقينى اذ النجاة
 عدم الوجدان) مع المبالغة الكاملة فى تتبع الأدلة العقلية (وهو) أى عدم الوجدان (لا يفيد
 القطع) والجزم (بعدم الوجود) اذ يجوز أن يكون هناك معارض عقلي لم نطلع عليه
 (قد تحقق أن دلالتها) أى دلالة الأدلة النقلية على مدلولاتها (يتوقف على أمور) عشرة
 (ظنية فتكون) دلالتها أيضاً (ظنية لان الفرع) الموقوف (لا يزيد على الاصل) الذى

(حسن جلي)

فى الهيئة التركيبية كما صرح به فى شرح التلخيص وغيره فبعد العلم بالوضع والارادة لاحتمالها قطعاً
 (قوله فقد ثبت أنه لا بد النج) قد وقع فى بعض النسخ قبيل هذا واذا لم يمكن العمل بهما ولا
 بتقيضهما ولا تقديم النقل على العقلي فقد تعين تقديم العقل على النقل وهو المطلوب لا يقال جاز أن يتوقف
 فيهما ولا يحكم بثبوت مقتضى شئ منهما بعينه فلا يلزم شئ من تلك الحالات لانا نقول هذا منع لا يضر
 المعالي لان وجود المعارض العقلى اذا أوجب التوقف لم يقد الدليل النقلى اليقين مالم يعلم عدم ذلك
 المعارض وهذا هو الذى كان المستدل بصدده وأيضاً التوقف يوجب تطرق احتمال الخطأ فى الدليل العقلى
 القطعى وحينئذ لا يبقى النقل حجة قطعية يتوقف لأجلها فى الدلائل العقلية القطعية الى هنا كلام ذلك
 البعض من النسخ

هو الموقف عليه (في القوة) والثبات وإذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين
بمدلولاتها هذا ما قيل (والحق أنها) أي الدلائل الثقلية (قد تفيد اليقين) أي في الشرعيات
(بقرائن مشاعدة) من المنقول عنه (أو متواترة) نقلت الينا تواتراً (تدل) تلك القرائن
(على انتفاء الاحتمالات) المذكورة (فإنا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما) من
الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع أهل اللغة (في زمن الرسول في معانيها التي ترادفها الآن
والتشكيك فيه سفسطة) لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع
والامر واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا
وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعاً فاذا انضم الى مثل
هذه الالفاظ قرائن مشاعدة أو منقولة تواتراً تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك
الاحتمالات التسعة وأما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فانه اذا تعين المعنى
وكان مراداً له فلو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه (نعم في افادتها اليقين في العقليات
نظر لانه) أي كونها مفيدة لليقين (مبني على أنه هل يحصل بمجردهما) أي بمجرد الدلائل

(عبد الحكيم)

(قوله بقرائن مشاعدة) كما للحاضرين في محبة النبي صلى الله عليه وسلم
(قوله أو متواترة) كما للغيثين عنها في مثل الدلائل الدالة على فرضية الصلاة والصوم
(قوله الى مثله هذه الالفاظ) أي الالفاظ التي علم قطعاً استعمالها في معانيها المفهومة عنها من حيث
جواهرها وحيثياتها
(قوله قرائن مشاعدة أو منقولة تواتراً) تدل على تقي تلك الاحتمالات
(قوله تحقق العلم بالوضع) أي بوضع تلك الالفاظ لتلك المعاني وارادتها منها بالنظر اليها لارادتها
بالنسبة الى المتكلم
(قوله فانه اذا تعين المعنى) بسبب كون اللفظ مستعملاً فيه قطعاً
(قوله وكان مراداً له) أي تعين كونه مراداً للمتكلم بواسطة القرائن للشاهدة أو للتواترة الدالة
على انتفاء الاحتمالات المذكورة وكونه شرعياً أي مستفاداً من خطاب الشارع اذ لو لم يكن مراداً له مع
انتفاء قرينة دالة على عدم الارادة كان ذلك اضلالاً لارشادنا
(قوله لانه مبني على انه هل النخ) أي مبني على جواب هذا الاستفهام فان كان حصول الجزم
بعدم المعارض بمجرد الدلائل الثقلية وصدق قائمها من غير مدخلة للقرينة في ذلك كانت مفيدة لليقين في

التقليد والنظر فيها وكون قائما صادقا (الجزم بعدم المعارض العقلي و) انه (هل للقرينة) التي تشهد أو تنقل تواتراً (مدخل في ذلك) أي الجزم بعدم المعارض العقلي (وهما) أي حصول ذلك الجزم بمجرد مدخلية القرينة فيه مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه) أي الذي والاثبات فلا جرم كانت افادتها اليقين في العقليات محل نظر وتأمل فان قلت ان كان صدق القائل مجزوما به لزم منه الجزم بعدم المعارض في العقليات كما لزم منه ذلك في الشرعيات والا احتمال كلامه الكذب فيهما فلا فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات أمور يجزم العقل بإمكانها ثبوتاً وانتفاءً ولا طريق له اليها والمراد بالعقليات ما ليس كذلك وحينئذ جاز أن

العقليات أيضاً للاشتراك في العلة وان كان للقرينة مدخل في حصول الجزم بعدم المعارض لم تكن مفيدة اليقين في العقليات لعدم تحقق تلك القرينة فيها بخلاف الشرعيات وخاصل الاعتراض أن هذا الفرق نظري لان مدار الجزم المذكور على صدق القائل فان كان مجزوما به حصل الجزم بعدم المعارض فيها والا فلا وحاصل الجواب بيان ذلك الفرق بأن المراد بالشرعيات ما لا يدرك بدونه فاذا ورد الدليل التقلي فيها هو شرعي وكان هناك قرينة مشاهدة أو متواترة تنفي تلك الاحتمالات حصل الجزم بكون معناه مراداً للمتكلم قطعاً وحصل الجزم بعدم المعارض اذ الحكم شرعي ليس للعقل طريق الى اثباته ونفيه فاذا أخبر القائل الصادق بأحدهما بكلام لا يحتمل غير ذلك علم قطعاً ان الآخر منتفٍ والا لزم كذبه بخلاف الدليل التقلي الوارد فيها هو عقلي أي ما يكون للعقل طريق الى اثباته ونفيه فانه يجوز أن يكون من المتments فلقرائن المشاهدة والمتواترة الدالة على نفي تلك الاحتمالات لا تنفي الجزم بكون معناه مراداً للمتكلم لاحتمال أن يعتمد المتكلم في عدم ارادته على قرينة كونه من المتments العقلية لانه أقوى القرائن فالحاصل انه اذا كان للقرينة مدخل في حصول الجزم بعدم المعارض لا يوجد في العقليات قرينة كذلك اذ من جملة القرائن الدالة على عدم الارادة كونه من المتments وهو يحتمل في العقليات كلها فان قيل المفروض ان القرينة دالة على انتفاء الاحتمالات التسعة ومن جعلها المجاز فاذا انتفى المجاز تعين كون معناه الحقيقي مراداً للمتكلم فيحصل الجزم بعدم المعارض العقلي والا لزم كذب القائل الصادق قلت قد عرفت أن المراد أنها تدل على انتفاء تلك الأمور بالنظر الى نفس الالفاظ بأن ليس في اللفظ ما يدل على واحد من تلك الأمور وهو لا يقتضي انتفاء التجوز مطلقاً لجواز وجود القرينة العقابية على عدم الارادة كالامتناع فيما نحن فيه

(قوله وحينئذ جاز أن يكون من المتments) فان قلت مقتضى هذا الكلام أن ينقض العقليات التي يثبت إمكانها بالقاطع العقلي بنفي النقل فيها القطع فاما الفرق فيها حينئذ بينهما قلت كل الشرعيات بنفي الدليل التقلي للمقارن للقرائن القطع فيه بخلاف كل العقليات وأيضاً لا طريق للعقل في النقليات بخلاف العقليات

يكون من الممتنع فلاجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل
التقلي في العقليات وان حصل الجزم به في الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية في
العقليات فانها مجرد ما تفيد الجزم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات علم بالبدئية
صحتها أو علم بالبدئية لزومها مما علم صحته بالبدئية وحينئذ يستحيل أن يوجد ما يعارضها لان
أحكام البدئية لا تتعارض بحسب نفس الامر أصلاً كما مر وقد جزم الامام الرازي بأنه
لا يجوز التمسك بالادلة النقلية في المسائل العقلية ثم يجوز التمسك بها في المسائل النقلية تارة
لافادة اليقين كما في مسألة حجية الاجماع وخبر الآحاد وأخري لافادة الظن كما في الاحكام
الشرعية الفرعية

﴿الموقف الثاني في الامور العامة﴾

(أى ما لا يختص بقسم من أقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض) فاما أن

(قوله ربما لم يحصل النخ) زاد لفظ رب مع ان عدم حصول الجزم لاجل هذا الاحتمال دائم
شارة الى كفايته فيما نحن بصدده ويجوز أن تكون كلمة رب للتحقيق كما قالوا في قوله تعالى ربما يود الذين
كفروا لو كانوا مسلمين

(قوله لا تتعارض في نفس الامر) والا لزم تحقق التقيضين في نفس الامر واتما قيد بذلك لانها
تعارض عند العقل بناء على اشتباه الحكم البدهي بالوهمي

(قوله وقد جزم النخ) وذلك لان احتمال أن يكون للتريئة مدخل في الجزم المذكور كاف في

كسنة قطعاً اذ ربما نجد دليلاً عقلياً على خلاف ماورد به النقل فتأول لكن هذا اتما يظهر اذا لم يثبت
كانها بالدليل العقل اليقيني بقي هنا بحث مشهور وهو أن المبني لعدم المعارض العقلي في الشرعيات صدق
اثل وهو قائم في العقليات أيضاً ومالا يحكم العقل بإمكانه ثبوتاً وانتفاء لا يلزم أن يكون من الممتنع
ياز امكانه الخالي من العقل ليلبغى أن يحمل كل ما علم أن الشرع نطق به على هذا القسم لئلا يلزم كذبه
مال قطع العقل بصدقه فالحق أن النقل أيضاً يفيد القطع في العقليات أيضاً ولا يفيد ما ذكره الشارح
مخلص الابان يقال مراده ان النظر في الادلة أنفسها والقرائن في الشرعيات يفيد الجزم بعدم المعارض
ل افادته الارادة من القائل الصادق جزماً وفي العقليات افادته الجزم بعدمه محل نظر بناء على ان
له الارادة محل له لا انه بعدم ما علم مراد الشارع يقينا في العقل والنقل يحصل الجزم بعدم المعارض في
دون الاول فانه غير مسلم

يشتمل الاقسام الثلاثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيراً له وحدة ما باعتبار وكلامية والتشخيص عند القائل بأن الواجب له ماهية مغايرة لوجوده

عدم افادة اليقين في العقليات ولا يتوقف على الجزم به ثبوتاً تم مباحثاً بالتوقف الاول بعون الله وحسن توفيقه

(قوله كالوجود) أي المبحوث عنه في هذا الموقف وهو الوجود المشترك فان من أحكامه أنه مشترك معنوي فلا يرد أنه يجب التقييد هنا عند القائل بأشراكه احترازاً عن مذهب الاشعري والاحتياج إلى الاعتذار بأنه مما تفرد به الاشعري فلم يعتد به

(قوله فان كل موجود الخ) يريد أن شمول الوحدة للثلاثة لا يتوقف على وجود الواحد الحقيقي من الموجودات الثلاثة فلو فرض انتفاؤه وان كل موجود كثير فله وحدة اعتبارية وهذا التقدير يكفي في شمولها للثلاثة وبما حررنا لك اندفع أن شمول الوحدة للثلاثة لا يتوقف على وجودها في كل موجود اذ يكفي في ذلك تحققها في الواجب وفرد من الجوهر وفرد من العرض وأبش شمول الكثرة لكل موجود يتاني عدداً مما يشمل الاثنين اما الاول فظاهر واما الثاني فلأن شمولها للثلاثة لا يتاني اختصاصها بالاثنتين في نفس الامر

(قوله وكلامية والتشخيص عند القائل الخ) أي الماهية والتشخيص المبحوثان في الامور العامة ليسا الا ما يفاير الوجود حيث قالوا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة وان التشخيص جزء

(قوله كالوجود) لا يخفى أن كون الوجود من الامور العامة انما هو على القول بالوجود المطابق وانما لم يقيد كما قيد في الماهية والتشخيص لان فيه مما تفرد به الاشعري فلم يقيد به

(قوله فان كل موجود وان كان كثيراً له وحدة ما) فان قلت تعميم الكثرة لكل موجود يتاني عدداً مما يشمل الاثنين فقط كما سيذكره الآن قلت التعميم فرضي وتاخيصة ان قوله وان كان كثيراً معطوف على مقدر كما ذهب اليه البعض في مثله والتقدير ان لم يكن كثيراً له وحدة ما وبالجملة قولك أكرمك وان أهنتي تعميم أكرامك لا يحقق اهانه فلا عذر وعلم ان اعتبار الوحدة لكل موجود لا يحتاج اليه في بيان شمولها الاقسام الثلاثة اذ يكفي تحققها في بعض من كل من الاقسام الثلاثة وانما يحتاج الى الاعتبار المذكور اذا فسرنا الامور العامة بالامور الشاملة لجميع الموجودات أو أكثرها وعد الوحدة من القسم الاول والفرق بين هذا التفسير وتفسيرها بما لا يخص بقسم من أقسام الوجود بين كما يفهم من سياق كلامه في حواشي التجريد

(قوله وكلامية والتشخيص عند القائل الخ) قيل عليه ان تشخيص الباري تعالى سواء كان عين ماهية تعالى أو غيره فهو ثابت له تعالى فيكون مطلق التشخيص عاماً شاملاً له وكذا الكلام في الماهية سواء كانت عين وجوده أولاً وقد يقرر الاعتراض بعبارة أخرى وهي ان القائل بان ماهية الواجب تعالى

وتشخص منابر لماهيته أو يشمل الاثنين منها كلاً مكان الخاص والحدوث والوجوب
بالتغير والكثرة والمعلولية فإنها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض

من الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود فلا يكونان من الأمور الشاملة الثلاثة إلا عند
القائل بالتغاير فاندفع البحث المشهور من أن الماهية والتشخيص يصدقان على الواجب سواء كان وجوده
وتشخصه عين ماهيته أو غيرها وأما ما قيل في الجواب من أن الماهية تطلق على الحقيقة الكلية ولذا قيل
الماهية تدل على الكلية التزاماً وهي منتفية في الواجب فليس بشيء لأن ذلك في الماهية بمعنى ما به يحجب
عن السؤال بما هو وهو مصطلح المنطقيين دون بمعنى ما به الشيء هو هو المبحوث عنه في الأمور العامة
كيف ولو كان كذلك لما صح قولهم تشخص الواجب ووجوده عين ماهيته

(قوله والكثرة والمعلولية) فإن الواجب أعنى ذاته تعالى لا كثرة فيه من حيث الاجزاء ولا من
حيث الجزئيات والكثرة باعتبار الصفات ليست كثرة في الواجب وكذا الحال في المعلولية فإن المعلول
على تقدير زيادة الوجود وجوده تعالى لا ذاته المقتضية له فتدبر فإنه زل فيه الاقدام

عين وجوده وتشخصه هو الفلاسفة وهم لا يقولون بعينية الماهية المطلقة والتشخص المطلق اللذين هما من
الأمور العامة بل بزيادتهما ويمكن أن يؤيد الاعتراض بأن الشارح عند الماهية في حواشي التجريد من
الشاملة لكل كالوجود والجواب أن الماهية تطلق غالباً على الحقيقة الكلية ومن ثمة قيل لفظ الماهية يدل
على الكلية التزاماً والتشخص عندهم هو المنضم إلى الماهية ولذا صرحوا بأن التشخص غير الماهية واستدلوا
على ذلك وحكم المحققون بوجودية التشخص واستدلوا بحجزيته من المعين الموجود في الخارج فعلى تقدير
كون تشخص الباري عز اسمه عين ماهيته وماهية تعالى عين وجوده لم يوجد فيه ما يصدق عليه مفهوم
الماهية المطلقة والتشخص المطلق اللذين هما من الأمور العامة وهذا ظاهر وما ذكره في حواشي التجريد
مبنى على إرادة الحقيقة من الماهية والحق أن الفرق بين الوجود والتشخص في كون الأول من الشاملة
لثلاثة ولو قيل يكون وجود الباري تعالى عينه كما يدل عليه عدم التقييد هناك وعدم كون الثاني الأعلى
تقدير المقابلة خفي وسيرد عليك ما يفيدك بصيرة في المقام

(قوله وتشخص منابر لماهيته) لكنه غير داخل في هويته إذ لا قائل بالتركيب فلا ينافي في الكثرة
(قوله والكثرة) أي بحسب الاجزاء أو الجزئيات وأما كثرة الصفات على القول بها فلامعنى لعلها
كثرة في الذات نفسها ثم الحق أن الكثرة في جميع أفراد الجوهر والعرض مبنى على أنه لا يوجد منها
فرد بسيط ذهناً خارجاً ولو أريد بالشمول مجرد وجود الوحدة لا الوجود في كل فرد لم يحتج إلى ذلك البناء
(قوله والمعلولية) فإن قلت عد للمعلولية بما يشمل الاثنين فقط لا يستقيم على أصل المتكلمين لأن
وجوده تعالى زائد على ماهيته ومعلول لما عندهم فقد تحقق المعلولية في الواجب تعالى بمعنى أن وجوده
من الملة قلت بعد تسليم أن المراد للمعلولية للغير لا لتعمل للمعلولية في الواجب قطعاً لأن علة الاحتياج

فلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والتقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها هنا على سبيل التسمية وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات بأسرها

(قوله فلى هذا الخ) بيان للواقع واعتراض على المصنف بأنه يلزم أن يكون البحث عنها استطراداً عنده وهو لا يناسب جملة الموضوع المعلوم من حيث يتعاقب به اثبات العقائد الدينية والامور المذكورة داخلة فيه (قوله لا يكون العدم الخ) اذ لا يوجدان في شيء منهما فضلاً عن الشمول أما في الواجب فظاهر وأما في الجوهر والعرض فلأنهما عند المتكلمين عبارتان عن الحادث المتعيز بالذات وعن الحادث القائم بالمتعيز بالذات على ما يجيء وما قبل من أن الجوهر عبارة عن ماهية اذا وجدت كانت لافى موضوع والعرض عن ماهية اذا وجدت كانت في موضوع فلا يكون الوجود معتبراً فيهما بالفعل فيشملهما العدم ففيه أنه من مصطلحات الفلاسفة على أنه نص الشيخ بأن الوجود بالفعل معتبر في العرض عندهم والتعميم في الجوهر لادخال صور الجواهر لا لان الوجود ليس بمعتبر فيه كيف وقد قسموا الوجود الممكن الى الجوهر والعرض كما سيجيء

(قوله والتقدم) بمعنى عدم المسبوقية بالعدم فانه يختص بالواجب لا يوجد في الجوهر والعرض والصفات القديمة خارجة عنها لما عرفت من تعرضها
(قوله المفهومات) أى الواجب والمتع والممكن

الى العلة اما الحدوث أو الامكان والمعلول على تقدير زيادة وجوده تعالى هو الاتصاف بالوجود الذى هو ممكن بالنظر الى نفسه لانفس ذاته الذى هو الواجب وبصرح الشارح بهذا في المقصد الثالث في هذا الموقف فتناه الجواب الثانى عليه لكن الكلام بعد على هذا الجواب على تأمل فتأمل
(قوله فلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والتقدم من الامور العامة) قد يمنع ذلك في العدم ويدعى انه من الاحوال المشتركة بين الاثنين أعنى الجوهر والعرض اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لافى موضوع وكذا المراد بالعرض ماهية لو وجدت في الخارج كانت في موضوع ويؤيد ذلك ان المصنف عنون الفصل الاول بالوجود والعدم معا وأنت خبير بأن الشيء اذا سلم اتصافه بالجوهريّة أو العرضية حل العدم لم يكن الجوهر المطلق ولا العرض المطلق من أقسام الوجود الخارجى بناء على ما هو الحق من وجوب كون القسم أخص من المقسم مطلقاً بل قسمة ما هو الموجود منهما فلا يكون العدم من الامور العامة قطعاً اذ ليس يتحقق في موجود خارجى أصلاً فضلاً عن أن يوجد في أكثر من قسم منه وأما التقدم فان أريد به التقدم الذاتى فظاهر انه ليس من الامور العامة وان أريد عدم المسبوقية بالعدم فعدم منها مبنى على ان الصفات ليست من الاعراض اذ لو غدت منها وأريد بها هنا ما لا يقوم بنفسها كما يفي عنه حصصهم أقسام الموجود في الثلاثة سيما على القول ببقاء الاعراض كما يقول بعض المتكلمين كان التقدم المطلق من الامور العامة بالتفسير المذكور
(قوله ما يتناول المفهومات بأسرها) وهذا هو المناسب بمعنى العموم وعموم الموضوع للموجود والمعدوم

على ما اختاره المصنف

اما على سبيل الاطلاق كالا مكان العام أو على سبيل التقابل بأن يكون هو مع ما يقابله متناولا
لها جميعا ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي كالوجود والعدم وانما جعلنا هذا الموقف
فيما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلاثة (اذ قد أوردنا كلامنا ذلك) أي مما يختص بواحد
منها (في بابها) فلم يبق الا الامور المشتركة فلا بد لها من باب على حدة (وفيه) أي في هذا
الموقف (مقدمة) يجب تقديمه على مباحث تلك الامور العامة لاشتمالها على تقسيم المعلومات
الى معروضاتها (ومراد) خمسة مشتملة على مباحثها (المقدمة في قسمة المعلومات)

(قوله كالا مكان العام) والبحث عنه عبارة عن حمل عوارضه اللاحقة له باعتبار تحققه في المراد
من الامكان الخالص والوجوب والامتناع فيكون البحث عنها بحثا عنه فاندفع انه لا بحث في الامور العامة
عن الامكان العام

(قوله ويتعلق بكل من الخ) قيد بذلك ليخرج كل مفهوم مع ما يقابله لشمولها جميع المفومات
سواء لا يتعلق بشئ منها غرض علمي كالانسان واللا انسان أو يتعلق بأحدهما دون الآخر كالوجوب
واللاوجوب ومعنى تعلق الغرض العلمي به أن يتعاق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا وانما
صرح باعتبار هذا التيد في هذا القسم مع أن اعتباره في جميع المباحث معلوم مما سبق في تعريف موضوع
الكلام ولذا لم يصرح به في التعريف المذكور في المتن ولا في القسم الاول من هذا التعريف دفعا لتوهم
أن تعلق الغرض العلمي بأحد المتقابلين كاف في عدهما من الامور العامة

(قوله كالوجود والعدم) لا خفاء في أنه اما أن يتعلق بالعدم غرض علمي فلا يصح تعريف المتن
حيث يستلزم كون البحث عنه استطراديا أو لا يتعاق فلا يكون هذا التعريف صحيحا
(قوله اذ قد أوردنا الخ) أي قصدنا ابراده ويجوز أن يكون تصنيف مبحث الامور العامة بعد
تصنيف مباحث كل من ذلك

(قوله فلم يبق) أي في الارادة

[قوله يجب الخ] أي المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه المباحث الآتية

(قوله في قسمة المعلومات) الظاهر في تقسيم المعلوم اذ التعدد في التقسيم لاني القسم ولعله للتنبيه
على انه قسمة حاصرة لجميع أنواع المعلوم وأصنافها وأشخاصها بحيث لا يشذ شئ منها عن هذه الاقسام
ولك أن تقول ان جمع المضاف اليه باعتبار حال المضاف كتنزيها باعتبارها في قوله تعالى فكان قاب قوسين
أي قاب قوس على مافي الصحاح

(قوله ويتعلق بكل الخ) قيد بهذا لان الاطلاق يستلزم جواز عد كل من الاعراض الثرية الخاصة
من الاعراض الذاتية لشمولها مع مقابليها للمفومات كلها اذ لا يخرج من التقيضين
(قوله في قسمة المعلومات) قيل القسم مفهوم المعلوم فالاولي إن يقال في قسمة المعلوم بالافراد فان قلت

الى معروضات الامور العامة وهي عند المتكلمين أربع تسميات مبنية على مذاهبهم الارادة وبيان ذلك انه (اما أن يقال بأن المدوم ثابت أولاً وعلى التقديرين اما أن تثبت الواسطة بين وجود المدوم وهو الحال أولاً فهذه أربعة احتمالات) ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم الاحتمال (الاول المدوم ليس بثابت ولا واسطة) أيضاً بينهما (وهو مذهب أهل الحق فالمعلوم) أى ما من شأنه أن يعلم (اما أن لا يكون له تحقق في الخارج) انما اعتبر قيد في الخارج لانهم لا يقولون بالوجود الذهني (أو يكون والاول) هو (المدوم) في الخارج (والثاني) هو (الموجود) فيه فهذه خمسة ثمانية يتبعها ثلاثتان ورباعية * الاحتمال (الثاني)

(قوله الى معروضات الامور العامة) فيد بذلك لان له تسميات أخر كالقسيم الى تصوري وتصديقي والى بدهي وكسبي والى بسيط ومركب والى غير ذلك [قوله أى ما من شأنه أن يعلم] فسر بذلك للتبني على أن المعلومات بالفعل ليست بمعتبرة في الوجود والمدوم حتى لو فرض عدم تعلق العلم كان موجوداً والمدوم معدوماً لانه يلزم خروج ما لا يتعلق به العلم بالفعل عن التسمين على ما فهم لانه يرد عليه أن المعلوم أعم مما يكون معلوماً للقوى العالية أو القاصرة وما لا يكون بالكنه أو بالوجه ولا شك في شموله لجميع المفهومات (قوله يتبعها النخ) باعتبار قسمة القسم الاول الى قسمين أو القسم الثاني أو كليهما

المراد تقسيم المعلوم على المذاهب فلذا جمعه قلت الاختلاف في الاقسام لاني القسم فلا وجه لجمع المقسم ثم ان هذا التوجيه لا يتأني في قول الشارح وأما الحكماء فقالوا في تقسيم المعلومات لا يقال اضافة القسمة الى المعلومات لادنى تلبس أى القسمة الى المعلومات كما في ضرب يوم الجمعة لان قول الشارح الى معروضات الامور العامة يأتي عنه وقد يقال في الجمع اشارة الى انه من تقسيم الكل الى الاجزاء لا تقسيم الكل الى الجزئيات فان كل واحد منهما يقع في كلامهم ولك أن تقول الجمع بناء على اشتراكه على تقسيم أنواع المعلوم من الممكن والحادث وبالجملة فيه ملاحظة أقسام الاقسام

(قوله أى ما من شأنه أن يعلم) قيل لا احتياج الى هذا التفسير لان كل شيء معلوم لله تعالى بالفعل واجيب بان فرقة من المتكلمين يشكرون شمول علمه تعالى على ما سياتي فالتفسير المذكور ليصح التقسيم على رأى كل فرقة وأنت خير بان حمل المعلوم على معلوم الله تعالى مما لا يتبادر اليه الافهام وأيضاً قد تمنع تلك الفرقة المبطلة كون كل شيء من شأنه أن يعلم له تعالى ولك أن تقول لا احتياج الى هذا التفسير وان حمل على معلومنا لان كل شيء معلوم لما بالفعل ولو بوجه ما فان قلت تلك المعلوماتية بعد التوجه ولا توجه في كل وقت فلا معلوماتية فيه قلت لم لا يكفي في التقسيم المعلوماتية حال التوجه تأمل

(قوله يتبعها ثلاثتان ورباعية) وجه التسمية ان هذه التسميات اما بجمل أحد قسمي التقسيم الاول الثاني قسمين أو بجمل كل قسم منه قسمين كما سيظهر

المعدوم ليس بثابت والواسطة) أمر (حق) أي ثابت (وقال به القاضي) البافلاني قولا مستمرا (وامام الحرمين منا) أي من الاشاعرة (أولا) فانه رجع عن ذلك آخرأ وقال به بعض المعتزلة أيضا (فالمعلوم) علي رأيهم (امالا تحقق له) أصلا (وهو المعدوم أوله تحقق اما باعتبار ذاته) أي لا بتبعية الغير (وهو الموجود أو باعتبار غيره أي) له تحقق (تبعا له) وهو الحال وعرفوه بأنه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فنقولنا صفة لان الذوات) وهي الامور القائمة بأنفسها (اما موجودة أو معدومة لا غير) اذ لا يتصور تحققها تبعا

(قوله فانه رجع الخ) النزاع في ثبوت الحل وعدمه معنوي يعني هل في المفهومات ما هو موجود تبعا أولا ولفظي في جمعه قبا على حدة وادخاله في أحد التسمين مبني على تفسير الموجود فالرجوع بالاعتبار الاول فلا يرد انه اذا كان النزاع لفظيا لا معنى للرجوع الا أن يقال بأنه لم يتفطن الراجع لكونه لفظيا وهو بعيد جدا

(قوله اما لا تحقق له أصلا) أي لا أصالة ولا تبعاقدم العدمي على الوجودي لكونه منقسما الى التسمين (قوله أي له تحقق تبعا) معنى التحقق الاسلي أن يكون التحقق حاصل للشيء في نفسه قائما به كالحركة الذاتية والتبني أن لا يكون حاصله بل لما تعلق به كالحركة التبعية فلا يرد النقص بالاعراض لان لما تحققنا في أنفسها ولا يلزم قيام التحقق الواحد بأمرين

(قوله وعرفوه) خرج من التسمين تعريف الحال انه معلوم يكون تحققه تبعا لغيره ولا خفاء في أن التعريفين متلازمان

(قوله صفة لموجود) سواء كان موجودا قبل قيام هذه الصفة أو معه فيدخل الوجود عند القائل بأنه حال (قوله وهي الامور القائمة بأنفسها) فالمراد بالصفة ما يكون قائما بغيره بمعنى الاختصاص الناعت فندخل الاجناس والفصول في الاحوال والاحوال القائمة بذاته تعالى كالمالية والقادرية عند من يشنها

(قوله صفة لموجود) سواء كان موجودا قبل قيام هذه الصفة به أو معه فاندرج في التعريف نفس الوجود على القول بأنه حال

(قوله وهي الامور القائمة بأنفسها) فان قلت تفسير الذوات بها يستدعي ظاهرا تفسير الصفات بالامور القائمة بغيرها كما صرح به في تعريف العلم فلا يتناول صفات المعدوم عند المتكلمين للفسرين للقيام بالذير بالتبعية في التحيز الا عند أبي يعقوب الشحام وأبي عبد الله البصري من المعتزلة القائلين بتحيز المعدوم كما سيأتي فالتفسير الصحيح للذات ما لو قام قام بنفسه وللصفة ما لو قام قام بغيره قلت المفسر بالتبعية في التحيز قيام الاعراض لا مطلقه فان القائم بنفسه مطلقا وهو المستثنى عن محل يقومه والقائم بغيره هو المحتاج الي ذلك الحل فلا محذور

غيرها فلا تكون جالا (ز) قولنا (لموجود لان صفة المعلوم معدومة) فلا تكون حالا (و) قولنا (لاموجودة لتخرج الاعراض) فانها متحققة باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود دون الحال وقولنا (ولا معدومة لتخرج السلوب) التي يتصف بها الموجود فانها معدومة لا أحوال واعتراض الكافي على هذا التعريف بأنه متقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية فانها عندهم أحوال حاصلة للذوات حالي وجودها وعدمها والجواب

(قوله لان صفة المعلوم النخ) أى الصفة المختصة بالمعلوم فلا ترد الاحوال القائمة بالمعلوم كالصفات النفسية عند من قال بمخاليتها لا يقال اذا كانت صفات المعلوم معدومة فهي خارجة بقوله ولا معدومة فيكون قوله لموجود مستدركا لاننا نقول الاستدراك أن يكون القيد الاول متبئاً عن الآخر دون العكس نعم برد على من قال انها لا موجودة ولا معدومة قائمة بموجود ويجب أن ذكره لكونه معتبرا في مفهوم الحال لا للاخراج

(قوله فانها متحققة باعتبار ذواتها) وان كانت تابعة لمخالها في التحيز

(قوله واعتراض النخ) مبنى الاعتراض حمل اللام في قوله لموجود على الاختصاص كما هو الظاهر وحاصله الجواب حمله على مجرد الارتباط والحصول فلا يضر حصوله للمعلوم أيضاً الا أنه لا يسمى حالا الا عند حصوله للموجود ليكون له تحقق نبي في الجملة فالصفات النفسية للمعدومات ليست بأحوال الا اذا خرج تلك المعدومات فحينئذ تكون أحوالا

(قوله وقولنا لموجود لان صفة المعلوم معدومة) أى صفة المعلوم دائماً معدومة فلا ينافي ما يجوز من كون الحل صفة المعلوم في الجملة فان قيل لما جاز قيام الحال في المعلوم في الجملة فلم لا يجوز قيام ما ليس بموجود ولا معدوم بالمعلوم دائماً أجيب بأنه اذا قام بالمعلوم دائماً لم يتصور له تحقق نبي حتى يصير واسطة لعدم تحقق متبوعه فان قلت اذا كانت صفة المعلوم معدومة يلزم استدراك القيد المذكور أعني لموجود اذ يفنى عنه قوله ولا معدومة قلت لان لم الاستدراك فان القيام بالموجود معتبر في مفهوم الحال وكذا ذكر الصفة أيضاً مع ان الذوات تخرج بقوله لا موجودة ولا معدومة كما صرح به وانهم هذا المعنى من قوله ولا معدومة الزامي مهجور في التعريفات وبالجملة قيود التعريف ربما يراد بها تحقيق الماهية لا الاحتراز والا لكان ذكر الحيوان في تعريف الانسان مستدركا غاية ما في الباب انها بعد ما يذكر لتحقيق الماهية قد يخرج أشياء يخرج بدونها أيضاً فيستدل بها اخراجها وهذا ظاهر ولكن حق المارة حينئذ أن يقال قولنا صفة تخرج الذوات ولموجود صفة المعلوم لان قوله لان الذوات ولان صفة المعلوم يشعر بان الغرض الاصل من ذكرهما الاحتراز على ان صفة المعلوم وان كانت معدومة الا ان صفة ما ليس بموجود ولا معدوم لا يظهر خروجها عند غير القائل بمخاليتها الا بالقيد المذكور

(قوله والجواب ان المراد النخ) قبله المكتات حادثة عندهم قبل الحدوث لا يصدق تعريف الحال

أن المراد بكونه صفة للموجود أنه يكون صفة له في الجملة لا أنه يكون صفة له دائماً هذا على مذهب من قال بأن المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم وأما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم أو قال به ولم يقل بأنه صفة بالاحوال فلا اعتراض ساقط من أصله الاحتمال (الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب أكثر المعتزلة فالمعلوم) على رأيهم (أما لا تحقق له في نفسه) أصلاً (وهو المتني) المساوي للممتنع (أو له تحقق) في نفسه بوجه ما (وهو الثابت) المتناول للموجود والمعدوم والممكن ثم قسموا المعلوم تقسيماً آخر فقالوا (وأيضاً فاما أن لا كون له في الاعميان وهو المعدوم) ممكناً كان أو ممتنعاً (أو له كون) فيها (وهو الموجود والمتني) عندهم (أخص) مطلقاً (من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه)

(قوله في نفسه أصلاً) أي في حد ذاته مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر قيد بذلك لأن المتني له تحقق اعتباري بطريق التشبيه والتنظير على ما سيجيء نقلاً عن الشفاء أن المستحيل لا تحصل له صورة في العقل أي ليس لنا سبيل إلى إدراكه في نفسه بحيث يحصل منه صورة هي له في نفسه فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع التقيضين أو الضدين قصوره أما على سبيل التشبيه أو التمثيل إلى آخره.

(قوله وهو المتني المساوي للممتنع) ان أريد بالممتنع أعم من أن يكون امتناعه باعتبار نفسه أو باعتبار التركيب كان المتني مساوياً للممتنع لشموله المركبات الخيالية أعني ما تكون اجزائه ممكنة وامتناعها باعتبار التركيب بناء على ما قالوا ان التركيب لا يتصور حال العدم وان الثابت حال العدم اتما هو البسائط وان أريد به ما يكون امتناعه باعتبار نفسه كان المتني أعم منه وكلا الاطلاقين واقع في كلامهم كما لا يخفى على المتتبع فافهم فانه مما تحجب فيه الإفهام

(قوله بوجه ما) سواء كان كوناً أو نبوتاً

(قوله لا كون له) الكون يرادف الوجود عندهم والتحقق أعم منه

على الجوهرية متلافلنا الظاهر أنهم لا يقولون بالحال قبل وجود الموصوف لما مر فالجوهرية قبل وجود جوهر ما في العالم لم يكن حالاً ثم صارت حالاً بعد وجوده أم هذا الجواب إنما يتم اذا لم يقولوا بالحالية في جلس لا وجود لشيء من افراده في الخارج فتأمل

(قوله بثبوت المعدوم) فانه لا يقول بانصاف المعدوم بشيء إذ الموصوفية تقتضي نوع ثبوت للموصوف عنده

(قوله وهو المتني المساوي للممتنع) فيه بحث لان الخياليات الممكنة غير ثابتة عندهم كما سيأتي فلا معنى لجعل المتني مساوياً للممتنع الا أن يراد بالممتنع أيضاً ما لا ثبوت له وهو اصطلاح جديد لا نقل عليه في كلامهم

أي من المعلوم (وأنت تعلم أن تقيض الاخص) مطلقاً (أعم) مطلقاً (من تقيض الاعم
 فيكون الثابت) الذي هو تقيض المنفي (أعم من الموجود) الذي هو تقيض المعلوم (لصدقه
 عليه) أي لصدق الثابت على الموجود (وعلى المعلوم الممكن) فقد ذكر على رأي هؤلاء
 تقسيمين لكن الاقسام عندهم في الحقيقة ثلاثة هي المنفي والثابت الموجود والثابت الذي
 هو المعلوم الممكن وأما المعلوم مطلقاً فهو راجع الى المنفي والمعلوم الممكن فلا يكون قسماً
 رابعاً وكأنه لم يقسم الثابت على رأيهم الى الموجود والمعلوم كما فعله غيره لئلا يتوهم من
 إطلاق المعلوم على المنفي كون قسم الثابت قسماً منه لكنه مندفع بأن قسم الثابت هو
 المعلوم الذي له ثبوت أعني المعلوم الممكن وذلك لا يطلق على المنفي وإنما يطلق عليه المعلوم
 مطلقاً وليس قسماً من الثابت حقيقة * الاحتمال (الرابع المعلوم ثابت والحال حق) أيضاً
 (وهو قول بعض المعتزلة) من مثبتى الاحوال (فيقول الكائن في الاعدان اما) أن يكون
 له كون (بالاستقلال وهو الموجود أو) يكون له كون (بالتبعية وهو الحال فيكون) الحال
 الذي هو قسم من الكائن في الاعدان (أيضاً قسماً من الثابت) كما أن الموجود والمعلوم
 الممكن قسماً من (وغيره) أي غير الكائن في الاعدان هو (المعلوم فان كان له تحقق)
 وتقرر (في نفسه ثابت والافني) فالاقسام أربعة فظهر أن الثابت الذي يقابل المنفي يتناول
 على هذا المذهب أموراً ثلاثة الموجود والحال والمعلوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول
 الموجود والمعلوم والممكن فقط وعلى الثاني يتناول الموجود والحال فقط وأما المعلوم ففي
 المذهبين الآخرين يتناول شيئين المنفي أي الممتنع والمعلوم الممكن وفي المذهب الثاني

(قوله واما المعلوم مطلقاً) الخارج عن القسمة الثانية

(قوله بأن قسم الثابت النح) بناء على ان القسم معتبر في الاقسام

(قوله حقيقة) وان جعل قسماً منه ظاهراً حيث قسم الثابت الى الموجود والمعلوم من غير تقييده بالممكن

(قوله فيقول الكائن النح) أي يقول ذلك البعض بعد تقسيم المعلوم الى الكائن وغير الكائن

النح فيقسم كلا منهما الى قسمين فلا يرد أن هذا ليس تقسماً للمعلوم

(قوله الكائن في الاعدان اما بالاستقلال النح) فان قلت قد مر ان الكلام في تقسيم المعلومات فيجب

أن يجعل القسم مفهوم المعلوم ولم يجعله هنا قلت لو سلم الوجوب فهو في قوة قولنا المعلوم اما كائن أو غير

كائن والكائن كذا وكذا النح وإنما لم يصرح به اعتماداً على السياق

يرادف المتقن كما في المذهب الاول الذي يرادف فيه الثابت الموجود أيضاً (وأما الحكماء فقالوا) في تقسيم المعلومات (ما يمكن أن يعلم) ولو باعتبار (أما لا تحقق له بوجه) من الوجوه (وهو المدوم) وأما له تحقق ما هو الموجود ولا بد من انحيازه بحقيقة (أي لا بد من أن يفرد الموجود وينحاز ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو (فإن انحاز مع ذلك) عن غيره (بهوية شخصية) يمتنع بها فرض اشتراكه بين كثيرين (فهو الموجود الخارجي

(قوله ما يمكن أن يعلم) لا يكون تعلق العلم به بمتشأ وقد عرفت قاعدة هذا التعميم في قوله ما من شأنه أن يعلم (قوله ولو باعتبار) فيه دفع لما يرد على التقسيم من أن المعلوم المطلق يمتنع علمه إذ لو علم لكان له تحقق ذهني وقد جعله قسماً مما يمكن علمه فقد جعله قسماً للشيء قسماً منه وحاصله الدفع أنه معلوم باعتبار وصف كونه معدوماً مطلقاً داخل في المقسم وإن كان مما يمتنع علمه نظراً إلى ذاته فهو يكون فرداً للموجود الذهني باعتبار العارض مقابل للموجود باعتبار ذاته ولا استحالة فيه (قوله ولا بد الخ) لأن المفروض أن له تحقق ما

(قوله ما يمكن أن يعلم الخ) الممدوم المطلق ليس بمعلوم بالفعل عندهم لقولهم بالوجود الذهني خلافاً للممكنين فلذا قال ههنا ما يمكن أن يعلم وقال ثمة في المعلوم (قوله ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو) إن ثبت أن في كل فرد حصص من الماهية مغايرة لحصة فرد آخر فمعموم الغير ظاهر وإن لم يثبت فالمراد بالغير هو كل ماعداء من الأنواع وأفرادها وأما امتيازها عن سائر أفراد نوعها فهو إما بالهوية فقط أو بمجموع الهوية والحقيقة إذ المراد بالحقيقة ما هي الهوية كما سيبيح عن قريب

(قوله فإن الذهن لا يدرك إلا أمراً كلياً) فيه بحث لأنه إن أريد بالذهن ما هي النفس الناطقة وآلاتها كما يدل عليه ما سيذكره من أن الجزئيات المدركة بالحواس موجودات ذهنية أي في تحققها الحسي أو خص الذهن بالنفس وعمم الإدراك لما يكون بواسطة الارتسام في الآلات لم يستقم حصر مدرك الذهن في الكل وإن أراد بالنفس النفس الناطقة وبالإدراك الإدراك بلا واسطة أعني إدراك ما ارتسم فيها أنفسها فهذا الحصر وإن صح بناء على أن المدرك للكليات والجزئيات وإن كان هو النفس الناطقة على الاختار إلا أن ارتسام الجزئيات المادية في آلاتها وأما الجزئيات الغير المادية فهي وإن كانت بحيث لا مانع من ارتسامها في النفس المجردة لكن الظاهر أن ارتسامها فيها أيضاً على وجه كلي لكن لا ينحصر الموجود في التسمين وكذا إذا خص الذهن بالنفس وبني الكلام على المذهب المزيف وهو أن مدرك الجزئيات هو الآلات لا النفس بواسطتها اللهم إلا أن يختار الأول ويقال حصر مدرك الذهن في الكليات إضافي بالنسبة إلى جزئي انهم هويته إلى ماهيته في تحققه الإدراكي أي يكون ابتداء وجود تلك الهوية في هذا التحقق ولعل هذا من جملة وجوه النصف الذي صرح به

والا فهو الوجود الذهني) فان الذهن لا يدرك الا أمراً كلياً فالوجود فيه لا يتجاز عن غيره الا بحسب الماهية الكلية بخلاف الوجود الخارجي فانه يتجاز عن غيره بماهية كلية وتشخص ورد ذلك بان الواجب تعالى موجود خارجي وليس له تشخص بتغير حقيقته حتى يتجاز بهما مما عن غيره وبأن الجزئيات المدركة بالحواس المرسمة في القوى الباطنة متعازة عن غيرها بالحقيقة والهوية مما وليست موجودات خارجية بل ذهنية وقد يجاب بان الواجب سبحانه شيء واحد في حد ذاته الا أن ذلك الشيء يسمى حقيقة من حيث أن الواجب به هو هو ويسمى تشخصاً من حيث أنه المميز له على وجه لا يمكن فرض الشركة معه فقد انحاز الواجب بحقيقة وهوية شخصية متغيرتين اعتباراً وذلك كاف لنا فيما نحن

(قوله ورد ذلك الخ) يعني أن المستفاد من التقسيم المذكور أن كل موجود خارجي فهو ممتاز في الحقيقة والهوية والموجود الذهني ممتاز بالحقيقة دون الهوية وكلا الحكمين باطلان (قوله بل ذهنية) فان الموجود الذهني عندهم ما حصل في القوى العالية أو في القوى الناضرة في نفسها أو في آلائها على ما يسوق اليه دلائل الوجود الذهني وبهذا ظهر قساد التعليل المذكور بقوله فان الذهن لا يدرك الا أمراً كلياً (قوله متغيرتين اعتباراً) فالمراد بقوله بهوية أعم من هوية متغيرة للحقيقة بالذات أو بالاعتبار

(قوله الا بحسب الماهية الكلية) قبل الصور الذهنية ممتاز عن غيرها بماهية وتشخص ماض ذهني لانها صور شخصية حالة في نفس شخصية فلها هوية شخصية يتجاز بها أيضاً فلا يستقيم الحصر أوجب بان الهوية انما تطلق على التشخص الخارجي سواء حصل في الماشع أيضاً أم لا ولو سلم عمومها في حد ذاتها فرادنا ذلك بقرينة المقام فلا اشكال فتأمل (قوله ورد بان الواجب تعالى الخ) وكذا التعينات فانها موجودات خارجية عند الفلاسفة وليس لها تشخصات تغير حقائقها كما يشار اليه في بحث التعيين (قوله وبأن الجزئيات المدركة بالحواس) الكلام في تحققها الحسي لا الخارجي اذ لاشبهة فيه فان قلت الجزئي المدرك بالحواس يصدق عليه في تحققه الحسي انه موجود خارجي لانه عرض قائم بقوة جسمانية قلت لو صح الوجود الخارجي بهذا الاعتبار لكان الصور الذهنية أيضاً موجودات خارجية وبالجملة المراد بالوجود الخارجي الموجود في الخارج عن الماشع أي القوى الدراكية فلا اشكال (قوله الا أن ذلك الشيء يسمى حقيقة الخ) اكتفى هنا بالغايرة الاعتبارية ولم يكتف بها في صدر الموقف ولذا لم يجعل الماهية ولا التشخص مشتركة بين الثلاثة ولعل هذا مجرد نقل كلام الغير وسيحكم به تصنف

بصدده وبأن المدرك بالحواس لا يخاف في تحققة الذهني بماهية وهوية تنضم إليها في هذا التحقق بل المنحاز في الخارج بماهية وهوية شخصية انحاز في الذهن لا على وجه ينضم فيه تشخص

(قوله وبأن المدرك بالحواس الخ) يعني أن المراد بالانحياز بالماهية والهوية الانحياز في ذلك التحقق كما هو السابق الى الفهم فالتفتي بقوله والا الانحياز بهما في ذلك التحقق وهو أعم من أن لا يكون الانحياز بالهوية أصلاً كما في الكليات أو يكون لكن لا في ذلك التحقق كما في الجزئيات المدركة بالحواس قاتها وان كانت متحازة بهما لكن لا في هذا التحقق الحس بل في التحقق الخارجي وأما انحيازها بالهويات المتضمنة إليها باعتبار ارتسامها في حواس جزئية فهو انحياز للمور العلمية وهي موجودة في الخارج وليست بموجودات ذهنية إنما الموجود الذهني هي المعلومات أعني تلك المدركات الجزئية مع قطع النظر عن قيامها بالخال وتقصيله أن هننا معلوما هو موجود ذهني وعلماه موجود خارجي من قبيل الكيفيات النفسانية والتمايز بين المعلوم والعلم على التحقيق بالاعتبار فالعنى الحاصل في الذهن مع قطع النظر عن قيامه به معلوم وموجود ذهني وباعتبار قيامه به علم وموجود خارجي فتدبر فانه قد ذل فيه أقدام الناظرين (قوله بماهية وهوية تنضم إليها الخ) اشارة الى أن التشخص منضم الى الماهية في الخارج ولذا لا يحمل عليه وقالوا ان الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصرت نوعها في فرد والا يملك تشخصها بموادها وأمراض تكتشف بها وما قيل ان التعيين أمر انتزاعي فهو مختار المتأخرين القائلين بعدم وجود الطبائع في الخارج وان أريد بالانضمام أعم من التحقيق والانتزاعي يشمل المذهبيين

(قوله بل المنحاز في الخارج بماهية وهوية الخ) ليس المراد أن الموجود في الخارج منحاز بماهية وهوية تنضم إليها في التحقق الخارجي بخلاف الموجود الذهني كما يتبادر من سياق كلامه اذ لا انضمام في الخارج فان الهوية متحدة مع الماهية في التحقق الخارجي كما سيأتي ولذا لم يصرح بالانضمام فيه بل المراد أن الموجود الخارجي يخاف في تحققة الخارجي بماهية وهوية ابتداء حصولها في ذلك التحقق بخلاف الجزئيات المرتسمة في الحواس فان ابتداء حصول هوياتها ليس في هذا التحقق بل كانت متحققة في تحققها الخارجي فارتسم المجموع في الحس ولك أن تكتفي بالمغايرة الاعتبارية في اعتبار الانضمام الخارجي فان قلت هذا الجواب لا يتم في الخيالات المصرفة كترجى بمرعين فان شخصيته بحسب الذهن فقط قلت لاشخصية ولا هوية هناك فان الشيء اذا لم يرتم في الخيال من طرق الحواس لا يكون الاكلياً وهو ظاهر بالتأمل الصادق فان قلت يصدق على تلك الجزئيات انها متحازة بماهية وهوية تنضم إليها في تحققها الذهني وهي التشخص الذهني المارض في الذهن فالسؤال باق قلت قد سبق ان المراد بالهوية هو التشخص الخارجي سواء حصل في الذهن أيضاً أم لا والا فالماهية الكلية الذهنية أيضاً متحازة بماهية وهوية على انه قد يدعى أن ذلك التشخص الذهني مشترك بين الماهية الشخصية هذه والنوعية الكلية فلا اعتبار له في ذلك الانحياز وان كان محل نظر

الى ماهيته والفرق ظاهر بالتأمل الصادق فيصدق عليه أنه منعاز عن غيره بحقيقته فان الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات أيضاً وكل ذلك تعسف والاظهر أن يقال الموجود اما أن يكون وجوده أصلاً يترتب عليه آثاره ويظهر منه أحكامه فهو الموجود الخارجي والمبنى أولاً وهو الموجود الذهني والظلي (والموجود في الخارج اما أن لا يقبل العدم لذاته

(قوله والفرق ظاهر بالتأمل الصادق) لابد من التأمل الصادق حتى لا تلتبس الجزئيات المدركة وادراكها وخلاصة الفرق أن ماله تحقق في الجملة ان انحاز بالحقيقة الجزئية أو الكلية والتشخص العارض له في هذا التحقق فهو الموجود الخارجي وان انحاز بالحقيقة فقط أي من غير انضمام التشخص اليه في هذا التحقق فهو الموجود الذهني سواء كان منعازا بالحقيقة فقط أو بالحقيقة والهوية معا لكنه في غير هذا التحقق

(قوله تعسف) لا تعسف فيه الاتعميم الهوية وتخصيص الانحياز بكونه في ذلك التحقق وأنت خير بأنهم يرتكبون لتصحیح المقاصد ما هو أبعد من هذا
(قوله أصيلاً) أي ذا أصل ومرق

(قوله يترتب عليه آثاره) سواء كانت ذلك الترتب في الذهن أو في خارجه فيشمل الكيفيات النفسانية التي تترتب عليها آثارها في الذهن كالمسلم والمراد بالآثار الآثار المطلوبة منه أي التي يطلب كل أحد تلك الآثار منه والاحكام المعلوم اتصافه بها لكل أحد كالأحراق والاشتعال والطبخ من النار فلا يرد أن الموجود الذهني أيضاً له آثار يترتب عليها وهي المعقولات الثانية لان المراد عدم ترتب تلك الآثار عليه لعدم ترتب الآثار المختصة مطلقاً كما يشير اليه الشارح في بحث الوجود الذهني ولا حاجة الى التزام ان الآثار الذهنية مشتركة في الموجودات الذهنية ولا الى أن المراد كونه فاعلاً لتلك الآثار فان كل ذلك دعوي لا طريق الى اثباتها

(قوله والظلي) تشبيهه بالظلي في كونه تابعا للآخر

(قوله فان الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات) فان قلت هذا مسلم لكن الحقيقة التي حكم عليها بالانحياز الموجود بها هي الكلية قلت لانسلم ذلك اذ لا ضرورة في أصل التقسيم داعية الى تقييدها بالكلية بل المراد ان كل ماله تحقق ما منعاز عن غيره لما يصدق عليه الحقيقة مع قطع النظر عن كليتها وجزئيتها فان انحاز بما يصدق عليه الهوية أيضاً فخارجي والا فذهني وأما ما ذكره الشارح أولاً من أن الموجود الذهني لا يحراز عن غيره الا بحسب الماهية الكلية فهو سوق الكلام على الظاهر المتبادر والجواب عدول عن الظاهر وتعميم الحقيقة فتأمل

(قوله وكل ذلك تعسف) ألا يرى الى ما ارتكبنا لتصحیح من التكلفات مع ان الكلام بعد عمل تأمل

وهو الواجب لذاته أو يقبله وهو الممكن لذاته) فتقيد الواجب بقوله لذاته احتراز عن الواجب بغيره وتقيد الممكن بذلك ليس احترازاً عن شيء إذ لا يمكن بالغير بل هو رعاية للموافقة وإظهار لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب (وهو) أي الممكن لذاته (أما أن يوجد في موضوع أي في محل يقوم) ذلك المحل (ما حل فيه وهو المرض أولاً) يوجد في موضوع (وهو الجوهر) سواء لم يوجد في محل أو وجد في محل لا يكون موضوعاً (فقولنا يقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها في محل وهو المادة لكنه) أي ذلك المحل الذي هو المادة (غير مقوم لما حل فيه) وهو الصورة (فإن المادة هي المتقومة بالصورة عندهم) كما يستعرفه (فالصورة جوهر) مع كونها حالة في محل (فالمحل أهم من المادة) لصدق

(قوله لذاته) قيد للنفي لا للمعني أعني قبول العدم احتراز عن الممكن الموجود فإن عدم قبوله العدم لغيره أعني العلة

(قوله أو يقبله) أي العدم أو العدم لذاته رعاية للموافقة إذ لا قبول للعدم بمعنى الصلاحية له لغيره وإن كان بمعنى الاتصاف لغيره

(قوله إذ لا يمكن بالغير) أي بسبب الغير والا لكان في ذاته واجباً أو متمماً فيلزم الانقلاب وأما الممكن بالقياس إلى الغير فتحقق كالواجب تعالى فإنه ممكن بالقياس إلى مساواه إذ لا يتضي شيء منه وجود الواجب ولا عدمه

[قوله يقوم) أي يكون له مدخل في قوامه ووجوده

(قوله لا يكون موضوعاً) أي مقوماً بل متقوماً

(قوله فإن المادة الخ) لما تبين في محله أن الصورة شريكه علة وجود الهيولي والهيولي يحتاج إليها في تشخصها لأن وجودها على ما قالوا تصورت فوجدت ووجدت فتصورت أي تصورت الهيولي بصورة ما فوجدت في الخارج فتصورت بصورة شخصية فافهم فإنه مما خفي على بعض الناظرين

(قوله ليس احترازاً عن شيء إذ لا يمكن بالغير) فيه بحث لأن الامكان بمعنى سلب الضرورة الوصفية والرفعية جميعاً ليس منشأ الذات بل غيره ولذلك يحدث ويؤول غايته أن كل ممكن بالغير بهذا المعنى ممكن بالذات وهذا لا يضر في الحل على الاحتراز فتأمل

(قوله لكنه غير مقوم لما حل فيه) ليس المراد بالتقويم هنا المعنى المصطلح أعني الدخول في الماهية بل كون التقويم بحيث لا يحصل بدون المقوم ففيه بحث لأن التقويم هنا من الجانبين فإن كلا من الهيولي والصورة لا يوجد بدون الآخر فالأولى أن يقول أي في محل يقوم ما حل فيه وحده أي دون عكسه فإن الموضوع قد يخلو عن الأجزاء كلها كما سيذكره الشارح في تحقق عدم وقوع الحركة في مقولة الجوهر فليتأمل

الحل على الموضوع أيضاً (والحال أهم من الصورة) لصدق الحال على المرض أيضاً
والموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت المحل اندراج الاختصاص تحت الأهم وكذا المرض
والصورة متباينان مندرجان تحت الحال كذلك (وقال المتكلمون الموجود أى فى الخارج
اذ لا يثبتون) الموجود (الذهني اما أن لا يكون له أول أى لا يقف وجوده عند حد يكون
قبله أى قبل ذلك الحد (المدم وهو القديم أو يكون له أول) أى يقف وجوده عند حد
يكون قبله المدم (وهو الحادث والحادث إما متحيز) بالذات (أو حال فى المتحيز) بالذات
(أو لا متحيز ولا حال فيه فالمتحيز) بالذات (هو الجوهر وتعنى به) أى بالمتحيز بالذات (المشار
إليه) أى الذى يشار إليه (بالذات إشارة حسية بأنه هنا وهناك) اعتبر قيد بالذات احترازاً
عن المرض فإنه قابل للإشارة على سبيل التبعية وفيد الإشارة بكونها حسية لأن المجردات على

[قوله والموضوع والمادة متباينان] لا اعتبار تقوم فى نفسه فى الموضوع واعتبار عدمه فى المادة فما
قيل أنه انما يتم اذا لم يكن مرض حالاً فى المادة وهو غير ظاهر ليس بشئ لانه اذا لم تكن فى نفسها
متقومة كيف يتصور حلول العرض فيها

(قوله أى لا يقف وجوده الخ) لم يقل لا يكون وجوده مسبوقاً بالمدم زماناً لانه يشعر بقدوم الزمان
وتقديم القدم الى الذاتى والزمانى والمتكلمون لا يقولون بشئ منهما
(قوله أى الذى يشار إليه) يعنى أن المراد بالشار إليه ما يقبل الإشارة

(قوله فإنه قابل الخ) أى فى الوجود الخارجى قابل للإشارة بتبعية المحل وان كان قابلاً فى الوجود
المعتلى بالذات لامتياز العرض عن الجوهر عند العقل والمراد بقولنا المشار إليه ما يشار إليه فى الوجود
الخارجى فلا يرد أن العرض مشار إليه بالذات بالإشارة العقلية فالاحتراز عنه انما هو بقوله إشارة حسية
لا بقوله بالذات ولا يحتاج الى ما قيل ان قوله بالذات متعلقة بقوله إشارة حسية فهو متأخر عنه وانما
قدمه الشارح فى البيان رعاية لظاهر المتن فإنه يأتي عنه عدم تقييد الشارح الإشارة بالحسية فى قوله فإنه
قابل للإشارة على سبيل التبعية

(قوله لان المجردات على تقدير وجودها) اذ على تقدير عدمها تكون مشاراً إليها بالذات فى الوجود

(قوله والموضوع والمادة متباينان) أى الموضوع لثبوت المادة لذلك الشئ متباينان وانما قلنا ذلك
لان بعض الاعراض الحادثة فى نفس الهيولى يجعلها موضوعاً أيضاً الا أن يقال الاعراض لا تخل فى الهيولى
بالذات بل فى المجموع وما ينبغي أن يعلم أن تبين الموضوع مع المادة ليس بالذات بل لانه يعتبر فى المادة
اضافتها بالحلية الى الصورة فلا تطلق على الجسم بالنسبة الى المرض الحال فيه ولذا أطلقوا القول بان
المادة لا بد أن تكون قديمة وأما تبين المرض والصورة فهو بالذات لان الصورة جوهر
(قوله وقال المتكلمون الخ) لا يخفى أن الظاهر تقديم هذا التقسيم على تقسيم الحكماء لانه تميم

تقدير وجودها قابلة للإشارة العقلية (والحال في المتعيز هو المرض ونفى بالحلول فيه) أي في المتعيز (أن يختص به بحيث تكون الإشارة) الحسية (اليهما واحدة كاللون مع اللون) فان الإشارة الى أحدهما عين الإشارة الى الآخر (دون الماء مع الكوز) فان الإشارة اليهما ليست واحدة فان الماء ليس حالا في الكوز اصطلاحا وان كان حالا فيه لئله وما ذكره تفسير للحلول في المتعيز كما صرح به فلا يتجه عليه أنه لا يتناول حلول صفات الواجب تعالى في ذاته فالأولى أن يفسر بالاختصاص الناعت (وما ليس متعيزاً ولا حالا فيه) أغنى الذي جعلناه قسماً ثالثاً من أقسام الممكن الحادث وهو المسمى بالمجرد لم يثبت وجوده عندنا) اذ لم

العقل وأما الواجب فهو خارج عن المشار اليه لان المراد به الحادث المشار اليه فلا يرد انه لا حاجة في الاحتراز الى اعتبار وجود المجردات لانه احتراز عن الواجب تعالى (قوله أن يختص به) احتراز عن الماء الساري في الورد فانه وان كان الإشارة اليهما واحدة لكن لا اختصاص لاحدهما بالآخر فانه فرع وجود كل منهما في نفسه ولا وجود للورد بدون الماء الساري فيه (قوله فلا يتجه عليه أنه لا يتناول النح) الاظهر أن يقال لا حلول للصفات في ذاته تعالى بل هي قائمة به تعالى

(قوله لا يتناول حلول النح) لعدم الاتحاد في الإشارة اما في العقلية فلا متنازع اتحاد الشيتين في الإشارة العقلية واما في الحسية فلا متنازع في الواجب وما قيل انه على تقدير قبوله الإشارة الحسية يحد الإشارة اليهما فمتنوع لجواز استلزام الحال المحال (قوله وهو المسمى بالمجرد) أي الممكن الذي لا يكون متعيزاً ولا حالا فيه يسمى مجرداً بالاتفاق وأما كونه حادثاً أو قديماً ذاتاً أو صفةً فخارج عن مفهومه ولذا يستدل الحكماء على قدمه بأنه لو لم يكن قديماً لزم أن يكون مادياً لان كل حادث مسبق بمادته وجعله المتكلمون قسماً للحادث بناء على أن كل ممكن حادث عندهم

(قوله لم يثبت وجوده النح) فالقصة المذكورة قصة عقلية وما قيل انه إنما يتم لو لم يجوز العقل قسماً رابعاً فدفع بأن القصة المذكورة في الحقيقة دائرة بين الثني والاثبات كأنه قيل الحادث اما متعيز بالذات أولاً والثاني اما متعيز بالمرض أولاً فكيف يتصور قسم رابع

لكلام المتكلمين اللهم الا أن يقال لما ذكر الاقسام الاولى لتقسيم المتكلمين أردفها بذكر الاقسام الاولى لتقسيم الحكماء ثم لما أراد أن يذكر أقسام الاقسام قدم طريقة الفلاسفة لاقتنائها على الوجود الذهني وابتناء طريق المتكلمين على نفيه ولان الاقسام في تقسيم الحكماء متعقبة كلها عندهم وبهض الاقسام في تقسيمنا محتمل صرف لا وجود له عندنا والوجود أشرف من حيث هو وجود وإله أعلم (قوله لم يثبت وجوده عندنا) فان قلت بعض المعتزلة قالوا ان ارادة الله تعالى خاتمة لاني محل

نجد عليه دليلاً فجاز أن يكون موجوداً وأن لا يكون موجوداً سواء كان ممكناً أو ممتناً (فهم من قنع بهذا) القدر وهو أنه لم يثبت وجوده (ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين الأول أنه لو وجد لشاركه الباري في هذا الوصف) وهو أنه ليس متحيزاً ولا حالاً في متحيز (ولا بد) من (أن يمايزه) الباري (بغيره) أي بغير هذا الوصف المشترك بينهما (فيلزم التركيب) في الباري من المشترك والمميز (وإنه محال الثاني أن هذا) الوصف (أخص صفات الباري فإن من سأل عنه) أي عن الباري (لا يجاب) ذلك السائل (إلا به) أي بهذا الوصف فيقال هو موجود لا متحيز ولا حال في المتحيز (فلو شاركه فيه غيره لشاركه) أيضاً (في الحقيقة) فيلزم حينئذ إما قدم الحادث أو حدوث التقديم وجواب الأول أنه لا يلزم من الاشتراك في وصف سيما وهو سلبى (كالوصف الذى نحن فيه) (التركيب) في شئ من المتشاركين (لجواز اشتراك البسيطين) الحقيقين (في عارض ثبوتى كالوجود أو سلبى

(قوله لو وجد الخ) حمله أن وجود الجوهر المجرد يستلزم مشاركة الباري إياه في كونه ذاتاً مجردة فلا يرد النقض بصفاة تعالى

(قوله وإنه محال) لأنه يلزم تعدد الواجب أو امكانه أو امتناعه لأن الجزء إما واجب في نفس الأمر أو ممكن أو ممتنع فامتنع التركيب في الواجب مطلقاً نعم لو قيل إن الأجزاء الذهنية انترابية محضة لم يكن اللازم إلا امكان الواجب في الوجود ذهنى لكنه خلاف التحقيق ولا يضر لأن تلك ليست أجزاء في الحقيقة لعدم قومه بها فلا ينافى الوجوب وما قيل من أنه يجوز أن يكون امتيازاً بأمر عديم كما هو مذهبهم فدفع بآن الاتصاف بذلك العدمي لا يجوز أن يكون لكونه غير متحيز ولا حال فيه واللازم اشتراك المجرد الممكن فيه فلا يكون مميزاً فيحتاج الواجب في امتياز إلى الغير فلا يكون واجباً

(قوله أخص صفات الباري) صيغة التفضيل مشتق من المخصوص المطلق الشامل للتحقيق والاضافى فيؤول إلى كونه خاصة حقيقة والمراد منه أنه لأخص منه فلا ينافى وجود المساوي (قوله فيلزم حينئذ إما قدم الحادث الخ) فيه أنه إنما يلزم ذلك لو كان التقدم أو الحدوث من لوازم الحقيقة المشتركة بين المتماثلين لم لا يجوز أن يكون من لوازم ما به الامتياز بينهما

والكرامية قالوا لله تعالى صفات حادثة قائمة به تعالى فقد ثبت وجود ما ليس بمتحيز ولا حال فيه قلت التقسيم على مذهب الجمهور ألا يرى أن بعض المتكلمين قالوا بالجواهر المجردة (قوله فيلزم التركيب) قبله لم لا يجوزون أن يمتاز بعارض عديم كما هو مذهبهم في التعمين (قوله فيلزم حينئذ إما قدم الحادث أو حدوث التقديم الخ) يرد عليه أنه لا يلزم من الاشتراك في النهاية الاشتراك في التقدم والحدوث كما سيصرح به المصنف في أواخر بحث العلم من الالهيات

كنتي ما عداها) عنهما (و) جواب (الثاني أنا لا نسلم أنه) أي هذا الوصف (أخص صفاته) تعالى (بل) أخص صفاته (أما الوجود الذاتي وأما كونه موجوداً لكل ما عداه أو القدم) اذ لا يشاركه فيها غيره (و) جواب الثاني بوجه آخر أن يقال (هذه الدعوى) أي دعوى كون هذا الوصف أخص صفاته (لا تخلو عن مصادرة) لأن كونه أخص صفاته انما يثبت أنه ليس هناك موجود حادث لا يكون متعيزاً ولا حالاً فيه فتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى فأثبتناه بها دور

﴿ المرصد الاول * في الوجود والعدم وفيه مقاصد ﴾

﴿ المقصد الاول في تعريفه ﴾ أي تعريف الوجود (فقيل أنه بديهي) تصوره فلا يجوز

(قوله اذ لا يشاركه فيها غيره) والصفات ليست غير الذات هذا الدليل يقتضى كون جميعها أخص الصفات فالتزديد في المن بالنظر الى أن كل واحد يكفى سدا للنوع وأما صفاته تعالى وان كانت قديمة فهي ليست غير الذات ولو أريد بالتقدم التقدم الذاتي لم يتجه السؤال بالصفات أصلاً (قوله فأثبتناه بها دور) فيه أنه لم يثبت كونه أخص صفات البارئ بالمدعى بل بوقوعه في جواب السؤال عن ذاته تعالى فلا دور اللهم الا أن يقال ان دعوى وقوعه في الجواب بمنزلة دعوى أنه ليس في الوجود مجرد ممكن وكان في قوله لا يخلو إشارة الى أنه لا يخلو عن ضعف (قوله الاول في تعريفه) أي في ان له تعريفاً أولاً والثاني اما لبدايته أولاً متاع تصوره فيصح تفسيره بقوله فقيل الخ ولا يرد ما قيل أنه ليس في هذا المقصد تعريف الوجود مقصوداً بالذات فجعله عواناً مستكراً

(قوله أنا لا نسلم أنه أخص صفاته) وقوله فان من سأل عنه لا يجاب الا به ممنوع ولو سلم فالجواب بالاعم يستلزم التمييز في الجملة وهو كاف كما هو طريقة القدماء على أن المساواة لا تثبت الا اذا ثبت صحة الجواب وبجواب الجواب ليس يلزم للدعة (قوله اذ لا يشاركه فيها غيره) والصفات ليست غيره على أن التقدم الذاتي بمعنى عدم الاحتياج الى الغير مما لا شك في اختصاصه به تعالى

(قوله لا تخلو عن مصادرة لان كونه أخص الخ) فيه بحث لان كونه أخص صفاته تعالى وان سلم توقفه في نفس الامر على أن لا موجود هناك حادث لا يكون متعيزاً ولا حالاً في التميز لكن العلم لا يتوقف على العلم بذلك حتى يلزم المصادرة اذ يمكن أن يستبدل على تلك الاخضية بوقوعه في الجواب فان منع نحة الاستدلال فقد رجع الى الوجه الاول في المال

(قوله الاول في تعريفه) أي هل له تعريف أم لا واذا كان له تعريف فما هو

حينئذ ان يعرف الا تعريفاً لفظياً وليس هو كسبي فلا بد حينئذ من تعريفه وقيل لا يتصور أصلاً لا بداهة ولا كسباً والمختار أنه بديهي (لوجوه) وهذه الوجوه اما استدلالاً كما هو الظاهر منها فان بداهة التصور صفة خارجة عنه جاز أن تكون مطلوبة له بالبرهان واما تنبيهات بناء على ما قيل من أن الحكم بداهة تصوره بديهي أيضاً لكن قد يحتاج في الامور البديهية الى تنبيه بالنسبة الى الالذهان القاصرة (الاول) أنه جزء وجودي (لان المطلق جزء من المقيد بالضرورة) (وهو متصور بالبديهية) لان من لا يقدر على الكسب حتى البله والصبيان يتصور وجوده قطعاً (و جزء المتصور بالبديهية بديهي) اذ لو كان كسبياً محتاجاً الى تعريف لكان ذلك المتصور أيضاً محتاجاً الى ذلك التعريف فلا يكون بديهي (وعلى التزل)

(قوله كما هو الظاهر منها) بدليل ايراد الاعتراضات عليها والجواب عنها فان ايراد على التنبيه والجواب عنه ليس فيه كثير فائدة

(قوله فان بداهة التصور الخ) دليل لدعوى مطوية يعنى يجوز الاستدلال على بداهة البديهي بالكنه لان بداهته ليست نفس ماهيتها ولا جزءاً منها حتى يكون ثبوتها له بعد تصوره بالكنه بديهي على ما قرر من أن العلم بثبوت الذاتي لشيء بعد تصوره بالكنه والاتفات بديهي بل خارجة عنه فيجوز أن يكون ثبوتها له نظرياً وهذا الوجه لمي وما قالوا من أن البديهي يجوز أن يكون الحكم ببدهته نظرياً بناء على ان حصوله لما لم يكن بالاكتساب تقع الغفلة عن حصوله أولاً فاذا قصد العلم بكيفية حصوله يحتاج الى النظر بخلاف النظرى فانه حاصل بالاكتساب والمنشقة لاتقع الغفلة في كيفية حصوله فقلما يكون الحكم بنظرية النظرى محتاجاً الى النظر وجه اني له

(قوله الى الالذهان القاصرة) أي التي لا تقدر على تصور اطرافها على ماهو مناط الحكم (قوله محتاجاً الى ذلك التعريف) باحتياج هو نفس احتياج الجزء في نفس الامر وان كان مغايراً له من حيث المفهوم والاضافة الى الجزء والكل لا باحتياج ذاتي مغاير لاحتياج الجزء حتى يرد المنع بأننا لاسم ثبوت احتياج آخر للكل وتبي حتى يرد انه لا يستلزم نظرية الكل لان النظري ما يحتاج الى النظر بالذات لا بالتبع

(قوله كما هو الظاهر منها) أي من العبارة لوجوه فان المتبادر من اللام التعليل وقد بينا في مباحث العلم كيفية احتياج العلم ببدهة البديهي الى النظر وعدم حصوله بالوجدان فنذكر (قوله فان بداهة التصور صفة خارجة عنه) ولو سلم انها داخلة لبدهة حصول التصور لا تستلزم بداهة العلم بنفسه ولا بأجزائه كما سبق في بحث العلم لكن عند الخروج يتضح الامر فهذا القيد توضيحي لا احترازي نعم لو حصل تصور الوجود بالكنه لم يكن ثبوت البدهة له على تقدير دخولها فيه مطلوباً بالبرهان بناء على ما قرر من أن ثبوت ذاتي شيء له لا يعمل لكن لم يثبت ذلك الحصول

أى نزلنا عن كون وجودى متصوراً بالبدية وقلنا ان تصوره كسبي (فلا بد من الانتهاء الى دليل) أى طريق موصل (يلزم من وجوده وجوده) أى من وجود ذلك الدليل وجود المدلول الذى هو تصور وجودى (ويكون وجوده) أى وجود ذلك الدليل (ضروريا دفعا للتسلسل) أو الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفاداً من دليل آخر (وبه يتم الدليل) على بدهة تصور الوجود فانه اذا كان وجود ذلك الدليل متصوراً بالبدية كان الوجود المطلق الذى هو جزء من وجوده بديهياً أيضاً قال الامام الرازى فى المباحث الشرقية علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على غير المكتسب أولى بأن لا يكون مكتسباً فان قيل علم الانسان بوجوده مكتسب قلنا سنبتله فى باب النفس وبقدير التسليم لا قدح فى المقصود

(قوله فلا بد من الانتهاء الخ) أى لا بد من اكتسابه بدليل ضرورى أو الانتهاء اليه الا أنه حذف الاول لظهوره اختصاراً

(قوله يلزم من وجوده وجوده) أى من العلم بوجوده اذ لو لم يكن موجوداً فى الواقع كيف يستلزم وجود المدلول فى الواقع أعني كونه متحققاً فيه ولو لم يكن معلوماً وجوده كيف يمكن الاستدلال به هكذا ينبغي أن يحمر هذا المقام لطابق ماسيائي فى الجواب

(قوله ويكون وجوده) أى العلم بوجوده

(قوله بوجود نفسه) أى بأننا موجود فكون تعبيراً عن القضية بمضمونه الذى هو مفهوم وجودى أو بالوجود المقيد

(قوله غير مكتسب) أى لا يحتاج الى الاكتساب أصلاً لكونه حاصلًا للبله والصبيان

(قوله والوجود) أى المطلق جزء من وجوده أى من القضية التى عبر عنها بوجود نفسه لكونه محمولاً فيها أو من الوجود المقيد لان المطلق جزء المقيد

(قوله على غير المكتسب) أى القضية التى لا تحتاج الى الاكتساب أصلاً أو التصور الذى ذلك

(قوله بوجوده) أى بأننا موجود أو الوجود المقيد

(قوله ويكون وجوده ضروريا دفعا للتسلسل) قيل ان أراد بضرورية وجوده ضرورة التصديق فيه ان ضرورة التصديق لا تستلزم ضرورة الاطراف فان ادعى حصوله من البله والصبيان حتى يلزم ضرورة اطرافه أيضاً يمنع ذلك مع أن الكلام لا يتم حينئذ بمجرد ضرورة هذا التصديق وان أراد ضرورة تصور الوجود فبعيد غير لازم أجيب بأن الكلام للامام وقد جرى هنا على طريقته المعروفة من الاستدلال على بدهة الاطراف ببدهة التصديق وان كان مزيفاً حينئذ يمكن أن يختار كل من الشقين لكن الاول أظهر

لأننا لم نعرف وجود الدليل لا يمكننا أن نستدل به على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجاً إلى دليل آخر بل لا بد من الانتهاء إلى دليل يكون العلم بوجوده بديهياً فكذا العلم بالوجود المطلق فإذا حل كلامه هذا على أن علم كل إنسان بأنه موجود ضروري فلا إشكال في ذكر الدليل وإن حل على أن كل إنسان يتصور وجوده بديهية فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل إلى التصور كما أشرنا إليه ثم إن المصنف مع تصريحه بأن وجودي متصور بالديهية وجزء المتصور بالديهية بديهي قال ههنا (أو نقول) بعد النزول إلى كونه

(قوله فإذا حل الخ) قد عرفت طريق الحل عليه ولا يلزم حينئذ رجوع الوجه الأول إلى الثاني على ما فهم بل الشبهة بينهما في كون الاستدلال بدهية الكل على بدهية الجزء لكن الكل والجزء فيهما مختلفان

(قوله فلا إشكال الخ) فإن قلت قد مر أن المراد بغير المكتسب مالا يحتاج إلى الكسب أصلاً فيجوز أن يكون احتياج العلم بأننا موجود باعتبار طرفه فلا يلزم الاحتياج إلى الدليل بالمعنى المتعارف فلا إشكال في ذكر الدليل في هذا الحل أيضاً ثابت قلت قد عرفت في تقسيم الطريق الموصل أن الدليل عبارة عن الطريق الموصل إلى المطلوب التصديقي وهذا التعريف صادق على ما يفيد العلم بأننا موجود سواء كان اكتسابه منه من حيث الحكم أو من حيث الطرف وأما لزوم أن لا يكون للمطلوب التصديقي طريق منفرد عن المطلوب التصوري فهو وارد على ظاهر مذهب الإمام من تركب التصديقي على القول بكون التصور كسبياً

(قوله بعد النزول الخ) أشار بتقدير الطرف إلى أن قوله تقول معطوف على تقول المقدر قبله قوله بل لا بد من الانتهاء إلى دليل وإن قوله ولا دليل معطوف على مقدر أعني لا بد من الانتهاء إلى دليل بقرينة السابق وبهذا ظهر أنه لا يجوز أن يكون قوله أو تقول معطوفاً على قوله أنه جزء وجودي

(قوله فلا إشكال في ذكر الدليل) فيه بحث لأنه إن أراد بضرورة التصديق بأنه موجود ضرورة نفس حكمه مع قطع النظر عن الأطراف فلا يفيد المدعي أعني ضرورة محوله وهو الوجود وإن أراد ضروريته بجميع أجزائه أجمالاً فعدم ضروريته حينئذ يفتق بكسبية البعض فلا إشكال في ذكر الدليل باق إذ لا يلزم الاحتياج إلى وجود الدليل بالمعنى الخاص لجواز أن يكتب بكتب بعض تصورات الأطراف والجواب اختيار الشق الأول والحل على الاستدلال بدهية نفس الحكم على بدهية الأطراف وإن كان بعيداً فتأمل

(قوله أو تقول الخ) قيل بمقتضى أن يكون المعنى أو تقول بعد تسليم التسلسل اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفاداً من دليل آخر يتم الدليل على بدهية تصور الوجود فإنه لا دليل على سالبين

كسبياً لا بد من الانتهاء الى دليل (ولا دليل عن سالتين فلا بد) في الدليل (من مقدمة
موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع) ولا يمكن أن يكون العلم بوجود كل محمول
للموضوع مستفاداً من دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل مشتمل على موجبة يكون
العلم بوجود محمولها لموضوعها بديها (وأنه يستدعي تصور الوجود المطلق) بطريق البداهة
فإنه الاشكال بأن الكلام في اكتساب التصور وما ذكرتم من المقدمة الموجبة إنما

ويكون استدلالاً برأيه بداهة الوجود الرابطة في القضية الموجبة التي هي جزء الدليل على بداهة
الوجود المطلق كما أن قوله أنه جزء وجودي استدلال بداهة الوجود المحمول عليه لأنه لا يكون لاواو
العاطفة وجه على أنه يكفي حيث أن يقال أو نقول القضية الموجبة الضرورية متحققة فيكون العلم
بوجود محمولها لموضوعها معلوماً بالضرورة فيكون العلم بالوجود المطلق ضرورياً ولا حاجة الى اثباتها
بأنه لا دليل عن سالتين

(قوله فأنه الاشكال) عطف على قوله قال ههنا وأشار بترتيبه على ذلك القول الى أن ما قبله
ليس منشأً للاشكال لأنه يمكن حل الدليل فيه على الطريق الموصل كما في كلام الامام إنما نشأ الاشكال
من هذا القول وهو ظاهر

(قوله بأن الكلام النح) حيث صرح بأن تصور وجودي بديهي فالتنزل عنه هو القول بأن تصوره
كسبي وما قيل من أنه يمكن أن يحمل التصور بمعنى العلم مطلقاً فيقول الى أن العلم بوجودي بديهي
ويكون محتملاً للمعنيين ككلام الامام فيعيد غاية البعد اذ العدول عن لفظ العلم مع وقوعه في كلام الامام
الذي هو مأخذ هذا الوجه الى لفظ التصور المتبادر منه خلاف المقصود مما لا يجزى عليه عاقل

النح ويحتمل أن يكون تصويراً لحاصل الوجه الاول بطريق آخر فإن حاصله أن بداهة تصور الوجود
الخاص يستلزم بداهة تصور الوجود المطلق فإشاراً أولاً الى استلزام بداهة الوجود الخاص المحمول
للمطلوب وثانياً الى استلزام بداهة الوجود الخاص الرابط وأنت خير بان الاحتمال الثاني إنما يستقيم اذا
حمل كلام المصنف على ظاهره وأما اذا حمل على التفسير كما يدل عليه قول الشارح فلهه أراد النح فلا
وأما الاحتمال الاول فبطلانه أظهر اذ على تقدير تسليم التسلسل لا ينفع تحقق المقدمة الموجبة في استلزام
بداهة الوجود لأن وجود كل محمول لموضوع يجوز حيث أن يكون مستفاداً من دليل آخر فلا يثبت
بداهة وجود أصلاً فليتأمل

(قوله ولا دليل عن سالتين) ولو سلم فورد السلب هو النسبة الإيجابية أي نسبة المحمول الى
الموضوع بوجوده له وبه يتم المقصود

(قوله فأنه الاشكال) فإن قلت يجوز أن يريد للمصنف بالتصور الادراك المطلق ويكون قوله
وجودي أخذاً بالحاصل من لي وجود فلا اشكال قلت جوابه مانع من حمل كلامه على هذا حيث قال

يكون في اكتساب التصديق قلعله أراد كما أنه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبين لأن السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد في المعرف من مفهوم

(قوله سلبين) أي مفهومين تكون ماهيتهما مجرد السلب من غير اضافة الى شيء

(قوله لا يعقل النسخ) لأنه رفع لثبوت شيء في نفسه أو لغيره

(قوله من مفهوم وجودي) اعتبر وجوده في نفسه أو لشيء واعلم أن ما حررتنا لك في توجيه الاستدلال الى هنا يدفع الشكوك التي عرضت للتأخرين في هذا الكتاب ان أخذت الفطانة بيدك فلا نصرح به مخافة السامة والاطناب

وجوابه انا لا نسلم ان وجودي حقيقته متصورة بالبدية نعم انا موجود تصديق بدهي النسخ فانه جعل في هذا الكلام تصور وجودي مقابلاً للتصديق الذي هو أنا موجود فلو حل كلامه السابق على الاحتمال المذكور لاختل تقرير الجواب هذا وقد أجاب بعض الافاضل عن الاشكال المذكور بوجه آخر حيث قال واعلم أن الشارح قد حل كلام المصنف هذا على أنه موقوف لا اكتساب تصور وجودي فحكم بانجاء الاشكال ولا يخفى أن مراد المصنف هنا تصوير طريق آخر لبداية تصور الوجود وحاصله وان سلمنا أن تصور الوجود كسبي لكن يجب انتهاءه الى كسب وجود ضروري فيثبت المطلوب ثم أراد أن ينتقل من طريق الموصل التصوري الى الموصل التصديقي لامل معنى أنه يكتب به تصور وجودي بل من حيث أنه موصل دعوى ما لقال أو تقول النسخ فالزم هنا أيضاً وجوداً متصوراً بالبداية فيثبت المطلوب بهذا الطريق أيضاً هذا كلامه وأنت خير بان سياق الكلام يأتي عن هذا التوجيه أما أولاً فلان الواو في قوله ولا دليل مانع عنه عند من له أدنى درية في صناعة التركيب اذ الوجه أن يقول أو تقول لا دليل عن سالبين وأما ثانياً فلأنه لو قصد ذلك لكفى أن يقول لاشك في وجود قضية بديهية موجبة وأما ثالثاً فلأن هذا الوجه حينئذ دليل مستقل فالوجه أن يعد دليلاً ثانياً وتعتبر به الوجوه أربعة لثلاثة كما قرره المصنف (قوله قلعله أراد كما أنه النسخ) قيل لا حاجة اليه فانا لا نقول لو كان كسبياً لكان اكتسابه بدليلاً ولا دليل عن سالبين النسخ بل نقول لو كان كسبياً لكان العلم بكسبيته بدليل مركب من مقدمتين احدهما لايجبها تشتمل على العلم بوجود خاص بالبداية وفيه بحث اذ لا نسلم الملازمة حينئذ فان كسبية شيء لا تستلزم كسبية العلم بكسبيته بله الاقرب حينئذ بداهة هذا العلم وان جاز كسبيته كما حققناه في مباحث العلم (قوله كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبين) فان قلت يجوز أن يقال الواجب لا متعيز ولا حال في المتعيز قلت ان اعتبر جزأ التعريف معدولتين يدخل متعلق السلب في التعريف وبه يتم المطلوب وان أخذنا سالبتين فلا شك ان المعرف هو السلب المضاف من حيث أنه مضاف فتدخل الاضافة الثبوتية كما حققه الشارح في حواشيه الصغرى على أن جزئية الثبوت الذي لوحظ في سلب شيء عن شيء يمكن في المطلوب قيل فيه نظر لان المراد من وجودية أجزاء المعرف أن لا يكون السلب جزءاً من مفهوم ما وهذا

وجودي أما ضروري أو منته اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق في ضمنه (وجوابه) أي جواب الوجه الاول (انا نسلم ان وجودي حقيقة) بكنهها (متصورة بالبدئية ثم انا موجود تصديق بديهي) حاصل لمن لا يتصور منه كسب (وانه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه بل باعتبار ما كما ان أحد طرفيه انا والمشار اليه باناه حقيقة) بكنهها (غير بدئية) واذا كان وجودي متصورا بوجه ما بدئية كان اللازم منه بدهة تصور

(قوله ثم انا موجود الخ) تصديق لما بعده أوردته سندا للمنع كأنه قيل لا سلم أن تصور بالكنه بديهي فان البديهي الذي لا شبهة لنا في حمله هو التصديق باننا موجود وهو لا يستدعي تصور وجودي بالكنه بل بأوجه والمراد بالاستدعاء استدعاء الملزوم اللازم فان التصديق بكل قضية يستتبع تصور المحمول المضاف الي الموضوع مثلا التصديق بان زيدا قائم يستلزم تصور القيام المضاف الى زيد وبما حررنا اندفع ما قيل ان التصديق المذكور لا يستدعي تصور وجودي أصلا لا بالوجه ولا بالكنه اذ لا مدخل له في ذلك التصديق انما يستدعي تصور الوجود المطلق قالوا يجب أن يقول لا يستدعي تصور الوجود المطلق بالكنه بل باعتبار اذ ليس المراد من الاستدعاء استدعاء الموقوف للموقوف عليه بل استدعاء الملزوم اللازم واما نفي استدعائه لتصور الوجود المطلق بالكنه فلا مدخل له في الجواب عن الاستدلال المذكور كما لا يخفى فيكون ذكره لغوا

(قوله كما ان أحد طرفيه) يعني كما ان أحد طرفي التصديق المذكور أو أحد طرفي وجودي غير متصور بالكنه وجودي أيضا غير متصور بالكنه وفي هذا تنظير لقوله للمنع المذكور بأن كون وجودي متصورا بالكنه بالبدئية يستلزم أن يكون المشار اليه باننا متصورا بالكنه بالبدئية وليس فليس (قوله واذا كان وجودي) أي المقيّد

(قوله تصور الوجود المطلق بوجه ما) أي بأوجه الذي اعتبر في المقيّد لكونه بهذا الاعتبار جزءا منه فلا يرد ما يتوهم من منع الملازمة مستندا بأنه يجوز أن يتصور المقيّد بوجه ولا يتصور المطلق أصلا كيف وقد صرح بذلك بقوله واذا كان عارضا لافراده لم يلزم من تصور افراده بالكنه بدئية تصور عارضها أصلا

لا يستدعي الوجود حتى يلزم العلم بالوجود فلا يتم التقريب وأنت خبير بان هذا مآل ما ذكره في جواب التزل الاول

(قوله وانه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه) فان قلت حق العبارة أن يقول تصور الوجود لان أحد طرفي التصديق هو الوجود لا وجودي فلا يلزم تصوره لا بالكنه ولا بالوجه قلت انما قال وجودي لان الكلام في تصور حقيقته ثم ان نسبة الوجود الى أنا التي هي النسبة الحكيمية هو معنى وجودي فلا بد من تصوره قطعا ولو باعتبار

الوجود المطلق بوجه ما ولا نزاع فيه انما الكلام في ان تصويره بكنهه بديهي هذا اذا كان الوجود معنى واحداً مشتركاً وذاتياً لما تحته من الجزئيات اما اذا كان مشتركاً لفظياً فليس هناك وجود مطلق يتصور بداهة أو كسبا واذا كان عارضاً لافراده لم يلزم من تصور افراده بالكنهه بداهة تصور عارضها أصلاً فان قلت المحمول في قولك انا موجود هو ذلك العارض مطلقاً لا خصوصية فرد منه وأيضاً اذا قلت وجودي فقد عبرت عن فرد بذلك العارض مع الاضافة فلا بد ان يكون متصوراً قلت يكفينا تصور ذلك العارض بوجه ما وليس يلزم

(قوله هذا اذا كان الخ) أي هذا الجواب الذي ذكره المصنف على تقدير تسليم كونه معنى واحداً مشتركاً وكونه ذاتياً لما تحته وأما اذا لم يسلم ذلك فيمكن الجواب مع تسليم كون وجودي متصوراً بالكنهه بالبدية يمنع كون الوجود مشتركاً معنى ويمتنع كونه ذاتياً لما تحته قلت تصور للمعروض بالكنهه بالبدية لا يستلزم تصور عارضه أصلاً لا بالوجه ولا بالكنهه فضلاً عن أن يكون بديهياً

(قوله المحمول الخ) ايرادان على قوله واذا كان عارضاً الخ حاصل الاول انه على تقدير كونه عارضاً لا يحتاج الي اثبات أن تصور افراده يستلزم تصويره حتى يرد منع الزوم المذكور لان المحمول في انا موجود هو ذلك العارض لا خصوصية فرد منه اذا كان التصديق المذكور بديهياً كان ذلك العارض متصوراً بالكنهه بالبدية من غير احتياج الي أن بداهة فرد منه يستلزم بداهته وحاصل الثاني اثبات الزوم المذكور بأن تصور المعروض مطلقاً وان لم يستلزم تصور عارضه لكنه يستلزمه فيما نحن فيه لانك قد عبرت عن ذلك الفرد المعروض وجودي فيكون مدلوله حاصل في الذهن اذ لا يمكن أن يكون الوجه آلة للاحاطة ذي الوجه الا بعد حصوله في الذهن ومدلول وجودي هو ذلك العارض مع الاضافة فلا بد أن يكون متصوراً

(قوله قلت يكفينا الخ) جواب عن الاعتراض الاول بأنه لا يثبت المطلوب أعني تصور الوجود المطلق بالكنهه لانه يكفينا في التصديق المذكور تصور ذلك العارض بالوجه كما يكفينا تصورنا بالوجه (قوله وليس يلزم الخ) جواب عن الثاني بان النزاع في أن تصور حقيقة الوجود التي هوها هو

(قوله وليس يلزم الخ) هذا جواب عن قوله وأيضاً اذا قلت الخ ومحمله أن المتنازع فيه حقيقة الوجود لا مفهومه الذي قد يكون عارضاً لتلك الحقيقة ولو قال بعد قوله جزءاً من حقيقة وجودي ولا من مفهومه لكان أشبه وكأنه لم يتعرض له لظهوره واعترض عليه بان محل النزاع لا بد أن يكون محرراً مشتركاً تصوره بين المتنازعين وليس المحرر المشترك الا مفهوم الكون المشترك بين الكل وهذا المفهوم قد ثبت بالدليل بداهته قلنا ساقط وأما الامر الآخر فذا غير متصور لاحد من المتنازعين فكيف يتصور النزاع فيه فما فيه النزاع ثبت بدليل بداهته وما لم يثبت فلا نزاع فيه والجواب منع أن المحرر المشترك بحسب

من كون مفهوم الوجود جزءاً من مفهوم وجودي ان يكون حقيقة الوجود جزءاً من حقيقة وجودي لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتيهما (قوله) في التنازل أولاً (لا بد من الانتهاء الى دليل وجوده ضروري فلنا ممنوع نم لا بد من دليل هو ضروري) أي معلوم بالضرورة (واما وجوده فلا اذ قد لا يكون له) أي للدليل (وجود) فان الدليل كما يكون وجودياً يكون عدمياً أيضاً كعدم القيم الدال على عدم المطر (فانا نستدل بصدق المتقدمين) في نفس الامر على صدق المدلول فيهما (لا بوجودهما في الخارج) على وجود المدلول فيه فان الدليل والمدلول قد يكونان معاً عدميين والحاصل انما كما نتوصل بصدق مقدمتي الدليل لا بالعلم بوجودهما الى المدلول كذلك نتوصل بتصور أجزاء المرف لا بالعلم بوجودها الى المرف فلا يتم استدلالكم فان قيل المرف أو الدليل سواء كان وجودياً أو

بديهي أم لا واللازم عما ذكر أن يكون المفهوم الذي وضع لفظ الوجود له جزءاً من مفهوم وضع لفظ وجودي له فيكون تصور هذا المفهوم مستلزماً لتصور ذلك المفهوم الا أن يكون حقيقة جزءاً من حقيقة فعلي تقدير فرض تصور حقيقة وجودي بالكنه بديهية لا يلزم تصور حقيقة ذلك العارض أصلاً (قوله لجواز الخ) تعليل للنفي المذكور بجواز كون ذينك المفهومين اللذين وضع لفظ الوجود وجودي لهما عارضين لحقيقتيهما فلا يلزم من جزئية المفهوم للمفهوم جزئية الحقيقة للحقيقة هذا ما عندي في حل هذا السؤال والجواب والتنازلون في الكتاب بعضهم يمتنعونه وبعضهم قالوا بما لا يرضى بسماحه الاذان الكريمة (قوله فانا نستدل الخ) تعليل لمي لقوله اذ قد لا يكون له وجود وما ذكره الشارح بقوله فان الدليل الخ دليل اني له

(قوله نستدل بصدق المتقدمين) والصدق غير الوجود فانه عبارة عن مطابقة النسبة الذهنية لما في نفس الامر وهو لا يقتضي وجود النسبة ولا وجود الطرفين في الخارج كما في قولنا اجتماع التبيين محال بل أن يكون من المفهومات التي في نفس الامر من غير فرض فارض واعتبار معتبر وسيجيء بحقيقته ان شاء الله تعالى

(قوله فان الدليل والمدلول [الصواب تركه لكونه مذكوراً فيما سبق) قوله والحاصل الخ) يعني أن هذا الكلام على سبيل التنظير اذ الكلام في كون تصور وجودي كسبياً (قوله فان قيل) تحرير للدليل المذكور بقوله فلا بد من الانتهاء الى دليل يلزم من وجوده وجوده بحيث يندفع الجواب المذكور أي المراد من الوجود الذهني لا الخارجي. وحيلث لا شك في لزوم كون وجوده أي تصور بديهياً

التصور ليس الا مفهوم الكون وأن الامر الآخر وهو حقيقة الوجود ليس بتصور لاحد من المتنازعين

عدمياً لا بد أن يعلم ويوجد في الدهن ويكون بديهياً أو متبهماً إليه دفماً للدور أو التسلسل وبذلك يتم مقصودنا فلنا ان سلم الوجود الذهني كان اللازم وجوده في الدهن لا العلم بوجوده فيه (قوله) في التنزل ثانياً (الموجبة ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع ممنوع بل) الموجبة (ما حكم فيه بأن ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجدان) نحو قولك شريك الباري ممتنع وقد لا يوجد المحمول مع صدقه على الموضوع في الخارج كقولك زيد أعمى فصدق المحمول على الموضوع وهو المعتبر في الإيجاب أهم من وجوده له الوجه الثاني (من الوجوه الدالة على بداهة تصور الوجود هو أن يقال (قولنا الشيء أمام وجود أو معدوم) تصديق (بديهى وأنه يتوقف على تصور الوجود والمعدوم فيكون) تصور الموجود والمعدوم بل الوجود والمعدم (بديهياً) وكذا يتوقف هذا التصديق على تصور

(قوله وبذلك يتم مقصودنا) لأنه إذا كان وجوده الذهني بديهياً يكون الوجود المطلق الذي هو جزؤه أيضاً بديهياً

(قوله ان سلم الوجود الخ) أي اللازم هو العلم ولا سلم كونه وجوداً ذهنياً بل هو تعلق بين العالم والمعلوم وأن سلم فاللازم من كونه معلوماً أن يكون موجوداً في الدهن لا العلم بوجوده فيه حتى يلزم كون العلم بالوجود المطلق بديهياً

(قوله بل الموجبة ما حكم فيه الخ) فإن الإيجاب هو الاتحاد في الصدق لا الاتحاد في الوجود إذ قد لا يكون لشيء منهما وجود فكيف يتحدان في الوجود

(قوله وقد لا يوجد الخ) هذه المقدمة مما لا حاجة إليه بعد ذكر أنها قد لا يوجدان إلا أنه ذكرها لدفع أن يقال ان القضية التي لا يوجد فيها الطرفان وإن كانت موجبة صورة لكنها في الحقيقة سالبة فإن قولنا شريك الباري ممتنع معناه أنه ليس بوجود بالضرورة

(قوله كقولك زيد أعمى) فإن الأعمى لكون العمى مأخوذاً في مفهومه يمتنع وجوده مع اتحاده بزيد في الصدق فإن قيل إن لم يكن له وجود في نفسه فله وجود رابطى قالت إن أردت به الاتحاد في الصدق أو الاتصاف بالبداء فليس هنأ وجود مقيد ليستدل ببداهته على بداهة الوجود المطلق وإن أردت به شيئاً آخر فلا نسلم تحققه في القضية الموجبة والتعبير بثبوت المحمول للموضوع وحصوله له على سبيل التجوز والاستعارة هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام فإنه مما خفى على أقوام (قوله وكذا يتوقف الخ) ذكره استطراداً لفائدة تناسب هذا المقام

(قوله ممنوع بل ما حكم فيه الخ) نعم قد يطلق لفظ الوجود والثبوت والتحقق والحصول على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهة لمعناه الحقيقي كما سيصرح به الشارح

تأريها الذي هو الاثنية أو مستلزم لتصورها المسبوق بتصور الوحدة فتكون تصورات هذه الامور أيضا بديهية (فان قيل ان زعمت أنه) أى هذا التصديق (بديهي مطلقا) أى بجميع اجزائه (فصادرة) لان الوجود من جملة أجزائه فالحكم بأن ذلك الجميع بديهي . وموقوف على الحكم بأن الوجود بديهي فقد توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى (أو) زعمت (ان الحكم) فى هذا التصديق (بعد تصور الطرفين بديهي) غير محتاج الى استدلال (لم ينفع) لجواز ان يكون تصور طرفيه معا أو تصور أحدهما الذى هو الوجود مثلا كسيما مع كون الحكم فى نفسه بديهي (فلنا) هذا التصديق بديهي مطلقا ولا مصادرة (لان بدايته) مطلقا فى نفس الامر (تتوقف على بدهية أجزائه) فى نفس الامر (و) لكن (لا يتوقف العلم ببدايته) مطلقا (على العلم ببدهية أجزائه) أى العلم ببدهية كل واحد منها مفصلا (بل يستنبه) مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبلة

(قوله الذى هو الاثنية) صفة للتصور والمضاف محذوف أى هو تصور الاثنية ولا يجوز أن يكون صفة للتغير لان قوله أو مستلزم عطف على الاثنية والتغير ليس مستلزما لتصور الاثنية بل لنفسها وما قيل أن التغير مستلزم لتصور الاثنية فى الذهن توهم لانه يلزم أن يكون تصور التغير مستلزما لتصور تصور الاثنية واعتبار حصول التغير فى الذهن ظليا وحصول التصور أصليا تكلف

(قوله أى بجميع أجزائه) لاختفاء أن لاستدلال المذكور لا يتوقف على كون تصورات الاطراف أجزاء للتصديق فان السابق على التصديق البديهي سواء كان شرطا أو شطرا لا بد أن يكون بديهيًا وكذا الاعتراض عليه لا يتوقف على ذلك اذ يصح أن يقال ان زعمت انه بديهي مطلقا أى بجميع ما يتوقف عليه فصادرة وان زعمت انه بديهي باعتبار الحكم لم ينفع فتفسير الشارح الاطلاق بقوله بجميع أجزائه عمالا وجهه الا أن يقال انه جرى على اصطلاح الامام بناء على ان الاستدلال المذكور من نتائج فكره (قوله لأن بدايته الخ) هذه المقدمة لا تدخل لها فى الجواب ولعله زادها بيانا للملأ غلط السائل

بأنه لم يفرق بين البدهية والعلم بالبدهية

[قوله بل يستنبه) أى بل يستنبه العلم ببدهية التصديق مطلقا اجمالا العلم ببدهية أجزائه مفصلا]
 بقوة لعدم التوقف وبيانا لجواز اكتساب العلم ببدهية الاجزاء مفصلا أى العلم بخصوصيتها من العلم ببدهية التصديق مطلقا أى اجمالا

(قوله اذا علم الخ) بيان لعدم التوقف حيث استفيد العلم ببدهية التصديق بدليل حصوله للبلة والبيان من غير علم بحال الاجزاء تفصيلا

(قوله الذى هو الاثنية أو مستلزم) ان قلت الموصول ان كان صفة للتغير لم يصح قوله أو مستلزم

والصبيان علم اجمالاً ان كل واحد من أجزائه بديهي فاذا أريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من أجزاء هذا التصديق وكل جزء من أجزائه بديهي فظهر أن العلم بالكلية القائلة بان كل جزء من أجزائه بديهي لا يتوقف على العلم بداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من أن العلم بكلية كبرى الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث أنه فرد من افراد الانسان اجمالاً غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكلية عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية مستفاداً من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والشئ الذي ردد بينهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهي مطلقاً يصح الاستدلال بداهته على بداهة شئ منها لانه دور (وجوابه) أى جواب الوجه الثاني (أنه يكنى تصورهما) أى تصور الموجود والمعدوم (بوجه ما) والنزاع انما وقع في التصور بالكنه * الوجه * الثالث * وانما ينتهض حجة

(قوله فاذا أريد الخ) بيان لاستنباعه العلم بداهة الاجزاء مفصلاً حيث علم منه بداهة الوجود بخصوصه (قوله بكلية كبرى الاول) أى بالكبرى الكلية اذ لا يتوقف انتاج الشكل الاول على العلم بكليةها بل على العلم بالكبرى الكلية

(قوله يختلف باختلاف العنوان) علماً وجهلاً بداهة وكسباً

(قوله مندرجة فيها بالقوة) أى حال كون تلك الاحكام بالقوة لان اندراجها بالقوة فان الاندراج متعقّق بالفعل لكون العنوان ملحوظاً باعتبار صدقه على افراد الموضوع وانما كانت بالقوة لان حصولها بالفعل بعد ضم الصغرى اليها

(قوله انما وقع في التصور بالكنه) لا يخفى ان النزاع ان كان في التصور بالكنه بمعنى حصول الشئ بنفسه فالملطوب ثابت لانا نعلم قطعاً ان الوجود في هذا التصديق البديهي متصور لنا بنفسه لا بوجه من وجوهه وان كان في التصور بالكنه بمعنى تصوره بتفصيل فآتياته فلا لكن قوله يكنى تصورهما بوجه ما يشعر بالاول فتدبر

لتصورهما لان المستلزم لتصور الاثنية تصور التغاير لانفسه وان كان صفة للتصور لا يصح قوله هو الاثنية الا أن يحمل على حذف المضاف أى تصور الاثنية قلت يجوز أن يكون صفة للتغاير اذ ليس المراد بالاستلزام الاستلزام الخارجى بل الاستلزام الذهني أعني الاستلزام بحسب التصور فلا اشكال (قوله لم يصح الاستدلال بداهته الخ) قيل يجوز أن يستفاد العلم بالكلية من العلم بحال كل فرد

علي من يترف بأن الوجود متصور بالسكنه ويدعي أنه بالكسب (أنه لو كان) الوجود (مكتسباً فاما بالحد أو بالرسم) لانحصار كاسب التصور فيهما (والقسمان باطلان أما تريفه بالحد فلان الحد) كما مر (انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط) فلا يكون له حد (والا) أي وان لم يكن بسيطاً بل مركباً (فاجزأؤه اما وجودات فيكون الجزء مساوياً للكل في الماهية أولاً) تكون أجزأؤه وجودات بل مالم يست بوجودات (فعند الاجتماع) بين تلك

(قوله على من يترف النخ) وأما من يقول بامتناع تصوره فلا ينهض حجة عليه لان امتناع الحد والرسم لا يستلزم أن يكون متصوراً بالبدئية لجواز امتناع تصوره
(قوله لانحصار النخ) وأما الرسم الاكمل وان سمي رسماً فهو في الحقيقة اجتماع القسمين فيستلزم المحالين (قوله بسيط) أي ذهناً وخارجاً فان الدليل المذكور لو تم لأفاد نفي التركيب مطلقاً كما لا يخفى
(قوله فاجزأؤه) أي كلها أو بعضها فيكون معنى قوله أولاً السلب الكلي أي لا يكون شيئاً منها وجوداً ولا يجوز حمله على الإيجاب الكلي وقوله أولاً على رفعه اذ لا يصح حينئذ قوله والا فلا وجود هناك ذلك أن تحمل الاول على الإيجاب الكلي والثاني على السلب الكلي ووجود الشق والثالث أعني أن يكون بعض أجزأائه وجودات وبعضها مالم يست بوجودات لا يضر لاه باطل بما أبطل به الشق الاول
(قوله فيكون الجزء مساوياً للكل) لانه لما فرض كونها وجودات كانت متفقة في الوجود متميزة بحسب الخصوصيات أعني الفصول والتشخيصات فيكون الجزء مساوياً لكله في الماهية النوعية أو الجنسية ومساواة الجزء من حيث انه جزء لكله في الماهية النوعية أو الجنسية باطل لانه يستلزم دخول الكل في الجزء فلا يكون الجزء جزءاً ولا الكل كلا وانما قلنا من حيث انه جزء لان الجسم البسيط مثل الماء جزء مساو لكله في الماهية النوعية لكن لا من حيث انه جزء بل من حيث انه فرد منه فان جزء الماء ماء ومن هذا علم أن التخصيص بجزء الماهية المقولة للاحتراز عما ذكر تخصيص من غير تخصيص فان الجزء للماهية الخارجية من حيث انه جزء أيضاً لا يساوي كله في الماهية كالمهولي والصورة للجسم
(قوله ألا تكون النخ) الظاهر أولاً وجودات لكن لما لم يكن التردد بين الموجودات واللاموجودات أعني العدميات حاصراً اعدم انحصار المفهومات فيها صرف الشارح العبارة عن ظاهرها وفسرها بما ليست بوجودات أي بما يصدق عليه انها ليست بوجودات لينحصر

بخصوصه ثم ينسب أحكام الآحاد ويبقى حكم الكلي فيصح الاستدلال في هذه الصورة أيضاً بلا دور وليس بشيء لان العلم بالكلية اذا لم يكن بدنياً في نفس الامر بل مستفاداً من أحكام كل فرد وتازع الخضم فيه فغطر الي اثباته بأحكام الافراد ولو فرض مساعدة الخضم فلا بد في كونه علماً من ملاحظة مقدمات دليله ولو اجمالاً فلو استدلل على أحكام افراده لدار
(قوله فيكون الجزء مساوياً للكل) أي يكون جزء الحقيقة المقولة مساوياً لكله وذلك باطل وانما

الاجزاء التي كل واحد منها ليس وجوداً (لا بد أن يحصل أمر) زائد على تلك الاجزاء (هو الوجود والآن) أي وان لم يحصل عند الاجتماع أمر زائد (فلا وجود) هناك أصلاً إذ ليس ثمة إلا تلك الاجزاء التي ليست وجودات (ويكون) ذلك الأمر الزائد الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذي هو الوجود (عارضاً لها مسبباً من اجتماعها فتكون هي) أي تلك الاجزاء (علل الوجود ومعرضاته) لكونه مسبباً من اجتماعها عارضاً لها (لا اجزاء) فيكون التركيب في فاعل الوجود أو قابله لافيه والمقدر خلافه (وقد يقال) لو كان لو كان للوجود اجزاء فتلك (الاجزاء تصف) اما (بالوجود فيكون الكل صفة للجزء) لكن (أو بالعدم ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون صفة لسائر الاجزاء فلا تكون الصفة تمامها صفة فيلزم) حينئذ اجتماع التقيضين

(قوله الا تلك الاجزاء) أو الاجتماع الذي هو نسبة بين تلك الاجزاء ولا شك انه ليس بوجود (قوله لكونه مسبباً من اجتماعها) فهي علة له بشرط الاجتماع إذ لا يجوز أن لا يكون الاجتماع علة فاعلية لكونه أمراً اعتبارياً

(قوله عارضاً لها) فهي معرضة

(قوله في فاعل الوجود أو قابله) أورد كلمة أو لان التركيب في أمر واحد له اعتبارات فلو أورد الواو لتوهم أن التركيب حاصل في أمرين متغايرين

(قوله اما بالوجود) أي المطلق

(قوله صفة للجزء) أي قائماً به

(قوله أو بالعدم) أي بسلب الوجود المطلق إذ لا واسطة بين التقيضين

(قوله اجتماع التقيضين) إذ لا شك أن الكل مجتمع بالجزء وان اجتماع الموصوف بشئ يستلزم اجتماع صفة معه ولان اتصاف الجزء بالعدم يستلزم اتصاف الكل الذي هو الوجود به فاجتماع اجتماع الصفة مع

قيدنا به لان مساواة الاجزاء الخارجية لكلها في الماهية ليس بمحال على الإطلاق ألا يرى أن طبيعة المياه المتعددة هي بعينها طبيعة الماء الواحد الواقع جزءاً منها وبالجملة قد تقرر أن كل جزء من أجزاء الجسم البسيط مساو لكاه في الاسم والحد كما سيصرح به نعم الجزء الخارجي لا يساوي كله في الماهية الخارجية أعني الهوية فان قلت مقصود المستدل أن أجزاء الوجود اما عين مفهوم الوجود فيلزم تلك المساواة وهو محال مطلقاً لان الجزء داخل في ماهية الكل والتي ليس داخل في نفسه وأيضاً يلزم تقديم الشيء على نفسه قلت لفظ المساواة يأتي هذه الارادة كما لا يخفى

(قوله عارضاً لها) إذ لا شك في انه ليس منفصلاً وأجيباً عنه بالكلية

(قوله فيلزم اجتماع التقيضين) لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل الذي هو الوجود

وقد يقال (لو كان لاوجود اجزاء فتلك الاجزاء (اما ان تتصف بوجود مع أو بعد) أى مع الوجود الذى هو المركب أو بعده (فليس الجزء) بحسب وجوده (متقدما) على كله بل هو اما معه أو متأخر عنه (أو) يتصف بوجود (قبل) أى قبل الوجود الذى هو المركب (فيتقدم الشيء) أى الوجود (على نفسه أولا تتصف) تلك الاجزاء (به) أى بالوجود

الموصوف ولان حصول الاجزاء يقتضى أن يكون الوجود حاصلًا وكونها معدومة يقتضي عدم حصوله فيكون الوجود حاصلًا وغير حاصل

(قوله فتلك الاجزاء) أى من حيث انها اجزاء داخلية فى قوامه

(قوله فليس الجزء بحسب وجوده متقدما على كله) مع ان الجزء من حيث انه جزء يجب تقدمه على كله وقد فرض انها من حيث انها اجزاء له متصفة بالوجود وباعتبار قيد الحيثية اندفع ما نحير فى دفعه الناظرون من أن الواجب تقدم الجزء على نفس الكل وتقدم وجوده وأما تقدم وجود الجزء على نفس الكل فكلا فيجوز أن يكون وجود الجزء متأخرا عن نفس الوجود (قوله فيتقدم الشيء النح) ضرورة ان تقدم الفرد الذى يتصف به الجزء يستلزم تقدم المطلق

(قوله بوجود مع أو بعد) المراد بالمية والبعدية الذاتيتان لا الزمانيتان والا فلا استحالة فى عدم تقدم الجزء على الكل زمانا وهنابا وهو أن التردد اما بالنسبة الى المية والبعدية والقبلية مع نفس الوجود أو مع وجود الوجود فعلى الاول لا استحالة فى تأخر وجود الجزء عن نفس الكل انما الثابت وجوب تقدم نفس الجزء على نفس الكل أو تقدم وجوده على وجوده لا تقدم وجوده على نفس الكل وعلى الثانى لا استحالة فى تقدم وجود الجزء على وجود الكل بان يمرض فردان من الماهية لجزئياتها فتوجد تلك الماهية بحدس بفردين منها يمرضان لجزئياتها وليس فى هذا تقدم الشيء على نفسه والجواب اما نختار الثانى وتقول يلزم تقدم الشيء على نفسه على ذلك التقدير لان الصفة الموجودة فى نفسها توجد بموصوفها باعتبار وجودها أى بعد وجودها فى نفسها البتة فان الجسم الابيض ماقام به البياض الموجود ولا يمثل أن يقال قام به البياض المعلوم أولا ثم وجد فوجود ماهية الوجود الموجودة على الفرض مقدم بحسب الذات على عروض فردين منها لجزئياتها للمستلزم لعروضها لهما فاذا فرض اتصاف الجزئين بالوجود قبل وجودها تقدم الشيء على نفسه بلا محالة فتأمل

(قوله فليس الجزء متقدما) فان قلت فيما فساد آخر غير ماذكر بناء على أن فى المية مغايرة الشيء لنفسه وفى البعدية تلك المغايرة مع التقدم كما فى القبلية فلم لم يمرض له قلت لافسادها ذكرت فان الوجود بحسب ذاته غير الوجود بحسب كونه صفة للجزء ولو بالاعتبار ولا استحالة أيضا فى تأخره بالاعتبار الثانى فان قلت هذا الاعتبار جار فى الثالث قلت ممنوع لان ذات الشيء لا يمكن أن يتأخر عن اعتباره معه

فلا شك أنها تتصف بالعدم (فالوجود محض ما ليس له وجود) أعني تلك الاجزاء التي لم تتصف بالوجود (واما تعريفه بالرسم فلوجهين أحدهما ان الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه) لا في وجه يمكن استفادته من الرسم (الثاني ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف) لما صر في شرائط المعرف (ولا أعرف من الوجود بالاستقراء) فانا تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود أعرف من كل ما نحاول تعريفه به (وأيضاً فهو) أى الوجود (أعم المفهومات

(قوله فلا شك انها الخ) لعدم الوسطة بين التبيين

(قوله بالاعرف) أي بما هو أقدم معرفة وحينئذ يظهر انه لا يجري هذا الوجه في امتناع التعدد لان الاجزاء تتقدم معرفتها على معرفة الحدود قطعاً ومن هذا ظهر ان اشتراط الاعرفية في مطلق المعرف اتما هو بالنظر الى بعض افراده

(قوله أعرف الخ) فنفي الاعرفية في المتن اما كناية عن اثبات الاعرفية كما هو المتفاهم في المعرف بناء على أن المساواة قلما تحقق بين الشئيين فهي كالعدم واما اكتفاء على ما هو المقصود فانه اذا لم يكن أعرف منه مفهوم امتنع رسمه وان وجد ما يساويه بناء على ان شرطه الاعرفية (قوله وأيضاً فهو الخ) عطف على قوله بالاستقراء

(قوله أعم المفهومات) لا يخفى أن الوجود ليس أعم المفهومات حملاً اذ لا يحمل الا على افراده ولا تحقاً لعدم تحققه في الامور العدمية وأيضاً الامكان العام لشموله المعدم أعم منه والشبهة تساويه والجواب أن المراد أعم المفهومات من حيث الحمل اشتقاقاً فان كل مفهوم موجود لكونه حاصل في الذهن وليس كل موجود مفهوماً لان بعض الموجودات الخارجية غير مفهوم لنا بالفعل وبهذا اندفع الاعتراض الثاني لان الامكان والشبهة من حيث حصولهما في الذهن أخص منه وان كانا من حيث ذاتهما أعم منه أو مساوياً له وبهذا القدر يتم غرضنا وهو كونه أعرف من كل ما نحاول تعريفه به لان التعريف بالنهي انما يكون بعد حصوله في الذهن ولا يحتاج الى اثبات أعرفيته من كل ماسواه سواء كان مفهوماً بالفعل أو لا

(قوله ان الرسم يجب أن يكون أعرف) فان قلت تخصيصه بالرسم بما لا فائدة فيه لان المعرف يجب كونه أعرف سواء كان رسماً أو حداً قلت أجيب بان وجه التخصيص أن الحداء يكون بالاجزاء والاجزاء أعرف لاحالة من الكل فلا تصدق المقدمة الثانية وهي قولنا لأعرف من الوجود في الاستدلال على بطلان الحد فلا يتم فيه هذا الدليل وفيه نظر ظاهر

(قوله أعم المفهومات) فان قلت الامكان مثلاً مساو له ان أخذ أعم من الخارجي والذهني وان خص بالخارجي كما هو عند المتكلمين فهو أعم لا يقال لا يراد من الاعم معنى التفضيل بل انه لأعم منه فلا تقدم فيه المساواة لانا نقول بعد تسليم ان هذا المعنى يفهم من العبارة اذا لم يرد معنى التفضيل لم يبق لادعاء جزئته عما سواه وجه ولا تقرب حينئذ لقوله والأعم جزء الأخص قلت الاظهر أن المراد انه أعم

والاعم جزء الاخص والجزء أعرف) من الكل لان العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس (وأيضاً فالفيض) من المبدأ الفياض (عام) والنفس الانسانية قابلة للتصورات ولذا واذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف الفيض الا على اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فكل ما كان شرائطه وموانعه أقل كان الى الفيض أقرب (والاعم) لاشك أنه (أقل شرطاً ومعانداً) من الاخص (لان شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعانده من غير عكس) كلي لان الخاص بحسب خصوصه له شرائط وموانع لاتعتبر في العام أصلاً فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه أقل بالنسبة الى الخاص (فيكون وقوعه في النفس) وارتسامه فيها (أكثر) من نوع الخاص وارتسامه فيكون أعرف (وجوابه) أي جواب الوجه الثالث (أنا نختار) ان تعريف الوجود بالحد فنختار أولاً (ان أجزاءه) التي يحدها (وجودات تلك فالجزء مساو للكل في) تمام (الماهية فلنا ممنوع فان وجود كل شئ عندنا نفس حقيقته وهي) أي حقائق الاشياء (متخالفة فكذا الوجودات الواقعة أجزاء للوجود

(قوله والاعم جزء الاخص) منشأ عدم الفرق بين حمل الذاتي والعرضي (قوله وأيضاً فالفيض عام النخ) عطفت على قوله والاعم جزء الاخص لاعلى قوله وأيضاً الاول لانه لا بد في هذا الوجه من اعتبار كونه أعم المفهومات والفناء زائدة لجرد تحسين الكلام (قوله والاعم لاشك النخ) أي الاعم من حيث عمومته وان كان منحصراً في الخاص أقل منه شرطاً ومعانداً ضرورة اشتماله على أمر زائد على العام (قوله أنا نختار ان أجزاء النخ) لا يخفى أن هذا الجواب انما يتم اذا حمل التردد المذكور بقوله أن أجزاءه اما وجودات أولاً على أنه يطلق عليها الوجودات أولاً حيث أنه يمكن أن يقال انها متخالفة المساهبات فلا يلزم مساواة الجزء للكل في الحقيقة وكذا الجواب الذي ذكره الشارح مبنى على حمل التردد المذكور على أنه يصدق عليها الوجودات أولاً فانه حيث أنه يتجه أن يقال يجوز أن يكون صدق الوجود عليها صدقاً عرضياً فلا يلزم المساواة المذكورة وأما اذا حمل التردد المذكور على أن حقيقتها اما وجودات أي وجودات مع خصوصيات اعتبرت معه على ما مر فلزوم المساواة المذكورة ظاهر كما يشاء وحيث يتعين الجواب باختيار الشق الثاني وهو أن أجزاءه ما ليست بوجودات كما سيجي

المفومات التي يحاول تعريفه بها

(قوله وأيضاً فالفيض عام) الظاهر أنه دليل ثان لأعرافية الاعم معطوف على قوله والاعم جزء الاخص والجزء أعرف لاعة ثالثة لأعرافية الوجود وان كان ظاهر العبارة يقتضيه وحله الشارح في تحقيق الجواب عليه

متخالفة في أنفسها وغاللة في الحقيقة للمركب منها ولقد سبقت منا الإشارة الى أن اختلاف
في لون الوجود بديها أو كسبيا مبنى على كونه مفهوما واحداً مشتركاً وأما على تقدير كونه
نفس الحقيقة فالمناسب أن يقال بعمه بديهي وبعمه كسبي أو يقال بأنه كسبي إذ ليس كنه
شيء من الحقائق الوجودية بديها فالأولى في الجواب أن يقال أجزاؤه وجودات وليس
يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في الماهية لجواز أن يكون صدق الوجود على تلك
الاجزاء صدقاً عرضياً ولا استحالة في صدق الكل على أجزائه كذلك ونختار ثانياً أن
أجزائه ليست وجودات (قوله يحصل عند الاجتماع) بين تلك الاجزاء (أمر آخر فلنا
نم) ذلك الأمر الآخر (هو المجموع) من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وإن كان
كل واحد من أجزائه ذلك المجموع ليس وجوداً فيكون التركيب في الوجود نفسه لا في
قابله أو فاعله (ثم ماذا كونه منتقض بسائر المركبات) التي علم تركيبها يقينا (اذ نظرده بعينه
في السكنجيين مثلاً) فنقول ان كانت أجزاؤه سكنجيينات ساوى الجزء الكل في الماهية
وإن لم تكن سكنجيينات فإن حصل عند الاجتماع أمر زائد عليها مسبب عن اجتماعها
عارض لها هو السكنجيين كان التركيب في علل السكنجيين ومعرضاته لافيه وإن لم يحصل

(قوله وقد سبقت منا الخ) بقوله وأما اذا كان مشتركاً لفظياً فليس هناك وجود مطلق متصور
بديهة أو كسباً

(قوله وأما على تقدير الخ) عطف على قوله وقد سبقت وليس واخلاً تحت الإشارة حتى يرد أنه
ليس مشاراً اليه فيما سبق

(قوله فالمناسب الخ) لأمثاله المنصف من أنه كسبي قائم غير مناسب على ذلك التقدير وفيه إشارة
الى صحته بناء على جواز القول بكون الوجود معنى مشتركاً مع القول بأن وجود كل شيء نفسه وإن لم
يكن مذهباً لآحد ومن هذا ظهر وجه قوله والأولى دون أن يقول والصواب وإنما كان جواب الشارح
أولى لمناسبة القول باشتراك الوجود معنى

(قوله ولا استحالة الخ) بل هو واقع فإن كل صادق على جزئه الذهني صدقاً عرضياً كالإنسان
بالنسبة الى الحيوان

(قوله فالأولى في الجواب الخ) قد نبهنا على أن لفظ المساواة مانع عن حمل التريد السابق على أن
أجزاء الوجود أما نفس مفهوم الوجود أولاً حتى يتدفع هذا الجواب ثم لو قرر ابتداء بهذا الوجه اندفع
هذا الجواب وتعين اختياراتها ليست بوجودات

كان السكنجيين محض مالميس بسكنجيين (قوله) في الاستدلال ثانياً على نفي تركيب الوجود (الاجزاء تنصف بالوجود أو العدم قلنا كسائر المركبات) للمعلومة التركيب (اذ اجزاؤها لا تخلو عنها أو عن نقيضها) فيكون الدليل منقوضاً بها اذ نقول مثلاً اجزاء الدار اما دار أو ليست بدار فعلي الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين (والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه) أي العدم (بالعدم وانه) أي الوجود

(قوله لا يخلو عنها وعن نقيضها) أي عن الانصاف بها أو عن الانصاف بنقيضها في الوجود ولا يلزم جريان جميع الوجود المذكورة

(قوله اما دار) أي تنصف بدار أو تنصف بليست بدار

(قوله يلزم اجتماع النقيضين) بالوجه الاول من الوجوه المذكورة سابقاً في كونه نقيضاً

(قوله والحق النخ) جواب عن الاستدلال الثاني بطريق الحل

(قوله وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين) فيه بحث لان لزوم اجتماع النقيضين على تقدير أن يتصف اجزاء الوجود بالعدم كان باعتبار ان اتصاف الجزء بالعدم يستلزم اتصاف الكل الذي هو الوجود به وهذا غير متأت في صورة الدار لان اتصاف جزء من الدار بليها لا يقتضي اتصاف كلها به فلا نقض ويمكن أن يقال اذا كان جزء الدار متصفاً بسلب الدار ولا شك أن الكل يجتمع مع الجزء وان اجتماع الموصوف بشئ يستلزم اجتماع صفته به يلزم اجتماع النقيضين وهذا الوجه يجري في صورة الوجود أيضاً فان بقي المستدل لزوم اجتماع النقيضين على تقدير اتصاف اجزاء الوجود بالعدم على هذا فالامر ظاهر وان بناء على ما ذكرته من أن عدم الجزء يستلزم عدم الكل لم يقدح في ورود النقض أيضاً لان مقدمات الدليل جارية في صورة النقض والمخالفة في تعاليل احدى المقدمات لاني نفسها وهذا القدر لا يضّر في النقض وبهذا ظهر ضعف ما اختاره الشارح. في كتبه المنطقية دفعا لاعتراض لزوم اشتراط الشيء بنقيضه أو تقومه بالنقيضين على تقدير اعتبار التصور الساذج في التصديق من أن المعتبر في التصديق شرطاً أو شرطاً هو ذات التصور الساذج لافهموم المعارض لتلك الذات فلا يرد شيء من المحذورين وذلك لان المحذور في اشتراط الشيء بنقيضه وتقومه بالنقيضين ليس الا اجتماع النقيضين وعدم الحكم اذا كان عارضاً لازماً لما صدق عليه التصور فاذا اجتمع هذا التصور المفروض مع الحكم يلزم اجتماع عارضه اللازم معه فيعود أصل الفساد سواء كان المعارض جزءاً أو شرطاً أم لا فالجواب الحق عن ذلك الاعتراض هو الذي لم يلتفت اليه القوم على ما نقله في حاشية المطالع فتأمل

(قوله وانه أي الوجود بل العدم أيضاً من المعقولات الثانية النخ) أشار بقوله بل العدم الى وجه تأويل المراد الضمير مع أن الظاهر فانهما لاقتضاء السياق رجوعه اليهما وهما بحث وهو أن كون الوجود متصفاً بالعدم عند الفلاسفة انما يستقيم في الوجود المطلق وفي الوجودات الخاصة للممكنات وأما الوجود الخاص

بل المدم أيضاً (من المقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له فهو معدوم
اذ لا واسطة) عندهم بين الوجود والمعدوم فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا

(قوله بل المدم الخ) أشار بالاضراب الى أن تخصيص الوجود بالحكم لكون الكلام فيه لاذني عن المدم
(قوله من المقولات الثانية) سيجي في بحث الماهية أن المقولات اثنتان ما يباحق الشيء بحسب وجوده
الذهني أي يكون عروضها مشروطا بالوجود الذهني فلا يحاذي بها من حيث عروضها أمر في الخارج
بان يكون الخارج ظرفا لنفسه سواء كان موجودا فيه أولا والا لم يكن لحوقها مشروطا بالوجود
الذهني فالوجود المطلق بل الخاس ايضا لما كان لحوقها للماهية في الذهن فقط لم يكن من حيث العروض
في الخارج أمر يطابقه لافي الممكن ولا في الواجب اذ ليس في الخارج عارض يقال له الوجود وهذا لا ينافي
كون ذاته تعالى فردا له باعتبار صدقه عليه واتزانته منه وهذا كفهوم الماهية فانه من المقولات الثانية
فانه لا يباحق الشيء الاول في الذهن ولا يحاذي بها من حيث عروضها أمر في الخارج وان كان يصدق
الاشياء في الخارج وبما ذكرنا لك اندفع الاعتراض الذي أورده بعض المتأخرين من أن المقول الثاني
قد اعتبر فيه أن لا يحاذي به أمر في الخارج والوجود المطلق ليس كذلك لان وجود الواجب لكونه عين
حقيقته عند الحكماء فرد له في الخارج ولا يحتاج الى ما قبله أن المراد أن لا يحاذي بها شخص في الخارج
والوجود الواجب ليس شخصا للوجود المطلق عندهم فانه تخصيص من غير تخصيص ولا الى ما قبله من
أن الوجود الواجب ليس فردا للوجود المطلق ومعنى قولهم وجود الواجب عينه انه ليس أمرا زائدا
عليه لا انه يصدق عليه الوجود المطلق فانه خلاف ما صرحوا به من أن للوجود عندهم فردين فردا
قائما بذاته تعالى وهو الوجود الواجب وفردا قائما بغيره وهو الوجود الممكن

الواجب الذي ادعوا انه عين ذاته تعالى فهو عندهم موجود في الخارج بوجود هو نفسه حينئذ نقول
كيف يستقيم عندهم الوجود المطلق من المقولات الثانية والمقول الثاني كما سيأتي عبارة عما لا ينفصل
الاعراضا لمقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه وللوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان عندهم وهو
الوجود الواجب وهذا البحث أورده بعض المتأخرين وقد يجاب بان المراد بالمطابق الخارجي الذي
في المقولات الثانية موجود خارجي اذا جرد عن الشخصيات حصل منه في الذهن ما يسمى معقولا ثانيا
على ما سيجي في تحقيق كلية الكل ومطابقته لكثيرين وبالجملة موجود خارجي يكون المقول الثاني ذاتيا
له والوجود المطلق ليس ذاتيا للوجودات الخاصة عند الفلاسفة ولهذا صرحوا بأنه مقول عليها بالتشكيك
وفيه أن الشرف ذكر في حواشي التجريد ان ليس في الخارج ما يطابق الكلية كما كان للسواد المقول
ما يطابقه في الخارج ولا شك أن السواد المطلق مقول بالتشكيك وعارض لجزيئاته بالتشكيك فيهم أن
المطابق بالمعنى الاعم مما ذكر مني عن المقولات الثانية على أن افرادها المحمولة هي عليها بانواطاة اذا
كانت موجودة في الخارج ولا شك أن عروضها لمعروضاتها في ضمن تلك الافراد الموجودة حينئذ فلا
يكون عروضها للمعقولات الاولى الا في الخارج فيلزم حينئذ انتفاء الشرط الآخر والاظهر في الجواب

اجتماع التقيضين لا في معروض الوجود فانه موجود فقط ولا في الوجود نفسه لانه مفدوم فقط ثم يلزم اتصاف أحد التقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق وليس بمحال انما الحال أن يتصف أحدهما بالآخر مواطاة كأن يقال مثلاً الوجود عدم فخل الشبهة على

(قوله لا في معروض الوجود) ان أريد أن مطلق الوجود الشامل للوجود المطلق والوجود الخاص من المقولات الثانية فلا اشتباه في عروضه للماهيات وان خص بالوجود المطلق فعروضه باعتبار عروض حصصه وافراده

(قوله انما الحال الخ) هذا ليس بمحال مطلقاً اذ يصح أن يقال الجزئي ليس بجزئي واللام مفهوم مفهوم واللا يمكن يمكن بالامكان العام بل اذا كان بطريق الحمل المتعارف أعنى الحمل على الافراد فانه حينئذ يلزم توارد التقيضين على موضوع واحد المتاني لتباينها فالمراد بقوله أن يتصف الاتصاف المتعارف أو المراد أن الحال الاتصاف بالمواطاة ولو باعتبار فرد واحد وأما المثال فلا بد من حمله على القضية المتعارفة

عن الاصل أن مرادهم بكون وجود الواجب عينه أنه يترتب على ذاته ما يترتب على الوجود لان هناك ذاتاً ووجوداً هو عينه اذ لا يخفى على مقلد أن ما حمل عليه الوجود المطلق بالمواطاة لا يمكن أن يكون قائماً بنفسه سالماً للعالم كما أن ما صدق عليه الضدك والمشي وغيرهما من المفهومات مواطاة لا يمكن أن يكون قائماً بنفسه وهذا نظير ما ذكره من أن صفات الباري تعالى عين ذاته فان الشارح المحقق صرح في الموقف الخامس بأن مرادهم أنه يترتب على ذاته ما يترتب على ذات وصفة لا أن هناك ذاتاً وصفة هي عينه قال ومرجعه اذا حقق الى لنى الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها فان قلت يلزم على هذا أن لا يكون الباري عز وعلا موجوداً عندهم تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً قلت ان أريد عدم كون الوجود قائماً به فهم يلزمونه بلا شبهة وان أريد أن لا يترتب عليه ما يترتب على الوجود فهو ممنوع وقولهم الوجود المطلق محمول على وجوده الخاص الذي هو عينه مواطاة وكذا قولهم الوجود المطلق مقول بالتشكيك على الوجود الواجب وغيره تستبرى وقول على سبيل الشبه والمجاز هذا ما ظهر لى من مراد الفلاسفة خذلهم انه حينئذ يندفع عنهم ذلك البحث لكن يرد عليهم التشخيص فاتهم صرحوا بأنه من المقولات الثانية مع ان افراده وهي الشخصات الجزئية موجودة في الخارج عندهم فليتأمل

(قوله لا في معروض الوجود فانه موجود فقط) قبل عليه معروض الوجود يتصف بالوجود والوجود موصوف بالعدم اشتقاقاً فيلزم أن يتصف معروض الوجود أيضاً بالعدم اشتقاقاً لان صفة الصفة صفة فلا يصح قوله فانه موجود فقط وجوابه أن كون صفة الصفة ليس كلياً بل اذا كانت محمولة بالمواطاة على الصفة المحمولة على موصوفها بها والا فاليباض صفة غير محمولة بالمواطاة للحيوان ويتصف بأنه ليس بحيوان مع أن الحيوان لا يتصف بأنه ليس بحيوان وهذا ظاهر جداً

(قوله انما الحال أن يتصف أحدهما بالآخر مواطاة) قيل هذا انما هو في القضايا المتعارفة وأما في القضايا الطبيعية فيمكن اتصاف الشيء بتقيضه فهو كما يقال الجزئي ليس بجزئي

فأعدهم أن يقال اجزاء الوجود متصفة بالعدم وبمحصل من اجتماعها الوجود كما أن أجزاء
الدار متصفة بأنها ليست داراً وبمحصل من اجتماعها الدار غاية ما في الباب أن جزء الوجود
إذا كان معدوماً كان الوجود أيضاً معدوماً وقد عرفت أنه لا استحالة فيه (و) الحق
(عند الشيخ) الاشعري (اتصافه) أي اتصاف الوجود (بالوجود) لانه نفس الحقيقة وانها
موجودة) فخل الشبهة عنده أن اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه كون الكل صفة
للجزء لان وجود كل شيء عنده عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجاً عن الشيء

(قوله أي اتصاف الوجود) أي مطلق الوجود لا الوجود المطلق اذ لا يثبت الشيخ
(قوله لان وجود كل شيء عنده عين حقيقته) فكل شيء موجود بذاته لا بوجود زائد عليه وليس
المراد بالوجود ماهو متفاهم العرف أعني ما قام به الوجود بل ما يكون مظهر الآثار المطلوبة والاحكام
المتخصصة سواء كان بنفسه أو بأمر زائد عليه

(قوله وليس المراد الخ) جواب عما يورد من أن القول بالاتصاف بالوجود ينافي كونه نفس
الحقيقة اذ الاتصاف يقتضي الصفة ولا صفة حينئذ وحاصل الجواب ان ليس المراد بالصفة ما يكون
قائماً بالشيء حتى ينافي كونها نفس الحقيقة بل ما يحمل على الشيء فالاتصاف بمعنى الحمل وهو لا يقتضي
الا التغاير في المفهوم ولا شك في تحققه بين الوجود والماهية اما للتغاير من حيث الذات والصدق
فان أراد بالاتصاف الحمل فقد عرفت انه لا استحالة فيه وان أراد معنى القيام فلا لنلم تحققه في الماهية
بالتقياس الى الوجود والعدم اذ لا عروض لشيء منهما عندنا اذ الوجود نفس الماهية فالعدم رفع الماهية
ثم الظاهر في الجواب أن يقال ليس المراد بالاتصاف القيام بل الحمل الا انه تعرض لبيان المراد من الصفة
لكونه منشأ لذلك

(قوله كما أن اجزاء الدار متصفة بأنها ليست داراً) في مطابقة التمثيل مناقشة وهو أن نظير هذا
للتال كون الاجزاء ليست بوجودات والكلام على انها ليست بوجودات
(قوله وليس المراد بالصفة ما يكون خارجاً عن الشيء) أي ليس المراد بها في الجواب ذلك وأما في
أصل الاستدلال فلا شك أن المراد بها ذلك لا ما يحمل على الشيء مطلقاً والا يكون قوله فلا تكون الصفة
بتمامها صفة قاسداً اذ جواز حمل الكل على الجزء مما لا فساد فيه فكيف يدعى بطلانه ثم لا يذهب عليك
أن الجواب مبني على أن الصفة في الاستدلال عام من ذينك المذكورين فان قلت لو قال للمستدل مرادنا
الخارج القائم فما يقول الحبيب قلت يقول لا هذا ولا ذلك لان الموجودات عند الشيخ ليس الوجود ولا
العدم خارجاً قائماً بها أما العدم فظاهر وأما الوجود فلانه عنها وهذا يظهر جواز أن يرجع الجواب
المنقول بقوله وقد يقال الى مذهب الشيخ بلا قول بالحال

ثالثاً به بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقة أو داخلاً فيها أو خارجاً عنها وقد عرفت أن ذكر مذهب الشيخ لا يناسب هذا المقام لأن الوجود إذا كان عين الحقيقة فن الحقائق مركبات ومنها بسائط وكذا الحال في الوجودات (وقد يقال) في حل الشبهة (لا تنصف) أجزاء الوجود (لا بهذا ولا بذلك) أي لا بالوجود ولا بالعدم (وهو تصريح بأبواب الواسطة) بين الموجود والمعدوم فلا يصح إلا على مذهب مثبتى الاحوال فتكون أجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما أن الوجود عندهم كذلك (قوله) في الاستدلال ثالثاً على نفي التركيب من الوجود (تنصف) الاجزاء (بوجود مع أو بعد أو قبل قلنا) هذا (مبنى

(قوله وقد عرفت الخ) لا يخفى أن ما ذكره غير معلوم مما سبق إلا أنه لكونه من القوة القريبة من الفعل بعد معرفة ما تقدم من عدم صحة اختيار كون الوجود بدنياً أو كسبياً على مذهب الشيخ لعدم قوله بالوجود المطلق نزل منزلة المعلوم

(قوله لا يناسب الخ) إنما قال ذلك لأنه يجوز أن يقال إن بناء الجواب على مقدمة اعتقدها الشيخ من أن الوجود نفس الحقيقة وهو لا يقتضى البناء على مذهبه حتى يلزم القول بعدم الوجود المطلق فلا يصح اختيار كونه بسيطاً

(قوله هذا المقام) أي مقام النزاع في كون الوجود بسيطاً أو مركباً (قوله وهو تصريح الخ) إذا حصل الانصاف على الحمل وأما إذا أريد به العروض فلا كما مروا ما قبل من أنه لا بد في الحال من كونها صفة لوجود وهو غير لازم مما ذكر فليس بشئ لأنه إذا قيل أنها ليست بمعدومة لا بد من القول بالتحقق التبي ولأنه قول بالواسطة بينهما ولا واسطة سوى الحال أصلاً فيكون حلاً

(قوله هذا مبنى الخ) أي هذا القول إلى آخره أعنى المنفصلة مع دليل إبطالها مبنى على أمرين أحدهما تمايز الجنس والفصل إذ على تقدير عدم التمايز يختار أن الاجزاء تنصف بالوجود الذى هو نفس

(قوله وهو تصريح بأبواب الواسطة) المقدمة الثالثة بأن الوجود لا يرد عليه القسمة قد سمحها الشارح في حاشية شرح التجريد وأبطل توهم لزوم القول بالواسطة من هذا الكلام فليطالع ثمة وقد أشرنا الآن إلى توجيه آخر لئلا يلزم الواسطة فلا تغفل

(قوله فلا يصح إلا على رأى مثبتى الاحوال) قال به من الافاضل لكن ينافى تفسيرهم الحال بأنه صفة قائمة بوجود لان الاجزاء حينئذ قائمة بما قام به الوجود الذى هو الكل ولا شئ منها قائم بوجود اللهم إلا أن يجاب بما أجاب به الكاظمي وأنت خير باندفاع هذا السؤال بما حقتناه في تعريف الحال من أن المراد بالوجود فيه أعم من الموجود قبل قيام هذه الصفة أو معه وليس المراد الاول فقط حتى يرد ما ذكره

على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما) بالوجود على النوع (فيه) لان الحد في المشهور انما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لا من الاجزاء الخارجية المتمايزة الوجود في الخارج (وهو) أي تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه (ممنوع بل التمايز) بينهما في الوجود وتقدمهما على الفرع بحسبه انما هو (في الذهن)

وجود الكل والتزديد المذكور انما يتجه اذا كان وجوده مغايرا لوجوده والثاني تقدمهما على النوع فان أبطال المية والتأخر بقوله فليس الجزء بحسب الوجود مقدما على كله مبنى على ذلك وكلا الامرين ممنوعان (قوله في الخارج) أي في الوجود الاصلي سواء كان في خارج الذهن أو فيه ليشمل الجنس والفصل اللذين للكيفيات النفسانية

(قوله لان الحد الخ) تعاميل للبناء المذكور وفيه دفع لمنع البناء على التمايز المذكور لما سيجيء في بحث الماهية ان الحد لا يكون الا للمركب الخارجي فعلى تقدير عدم تمايزهما لا بد له من أجزاء خارجية متقدمة عليه بحسب الوجود الخارجي فالاستدلال تام بدون التمايز المذكور وحاصله أن البناء المذكور مبنى على ماهو المشهور من توقف الحد على التركيب من الجنس والفصل لا على التركيب الخارجي فالحد يكون للبسيط الخارجي أيضاً حينئذ يجوز أن يكون الموجود بسيطا في الخارج مركبا في الذهن من الجنس والفصل المتحددين معه في الوجود فلا يصح التزديد المذكور وما ذكرت من توقف الحد على التركيب الخارجي فيما ذهب اليه بعض المحققين كما سيجيء

(قوله التمايزة الوجود في الخارج) أي في الوجود الاصلي صفة كاشفة للاجزاء الخارجية فلا يرد أن المسائل والتصديقات أجزاء خارجية للعلوم وليست متمايزة الوجود في الخارج (قوله انما هو في الذهن) أي في الوجود الظلي فان قيل اذا كان التمايز بين الجنس والفصل وتقدمهما على النوع بحسب ذلك الوجود فيقال الاجزاء الذهنية للوجود اما أن نصف في الذهن بوجود مع

(قوله لان الحد في المشهور الخ) اشارة الى أن الحد في غير المشهور قد يكون مركبا من الاجزاء الغير المحمولة قال الشيخ الرئيس في الحكم المشرقية انه اذا تركب شئ من أجزاء غير محمولة وحصل تلك الاجزاء بأسرها مجتمعة في العقل فلا شك انه يحصل ماهية المركب في العقل ويكون القول الدال على تلك الاجزاء حدا تاما وقد ذكره الشارح في بحث الماهية

(قوله بل التمايز في الذهن) فان قلت التمايز الذهني كفي في الاستدلال اذ قول كل من الاجزاء للتمايزة في الذهن اما أن ينصف بوجود مع أو بعد الخ غاية ما في الباب أن اللازم في الشق الثالث تقدم الوجود على نفسه في الذهن ولا شك في بطلانه أيضاً قلت لا محذور حينئذ في الشق الثالث اذ التزديد حينئذ في الوجود الذهني للاجزاء المتمايزة في الذهن لاني الوجود الخارجي لها عدم التمايز في الخارج حتى يصح التزديد بين الاقسام الثلاثة فلتكن تلك الاجزاء متصفة بالوجود في الذهن قبل وجود الوجود

دون الخارج (كما سيأتي) تحققة (أو نختار أنه) أي جزء الوجود (يتصف بالمدوم) أي
بمفهوم المدوم بل بالعدم (ولا يكون الوجود) حينئذ (محض العدميات) حتى يكون محالا
(بل محض معدومات) فلا يلزم إلا كون الوجود مركبا من أجزاء متصفة بتقيضه (وكذا
كل مركب) من أجزاء متمايزة الوجود في الخارج فانه مركب من أجزاء متصفة بتقيضه
(فالمشرة) مثلا (محض أمور لا شيء منها بمشرة) أعني الوحدات التي تتركب منها المشرة

أو قبل أو بعد ونسوق الكلام الى آخره قلت الوجود الذهني للجزء يكون مع وجود الكل وبعده
وقبله لان فهم الجزء سابق على فهم الكل عند تعقله بالكنه ومع في ضمنه ومتأخر عنه عند تحليله فعلى
تقدير تركيب الوجود من الجنس والفصل نختار ان أجزاءه تنصف في الذهن بالوجود مع وجود الكل
وبعده وقبله كسائر الاجزاء والكل ولا محذور في شيء من التقادير اما على الاولين فظاهر اذ لاجزئية
لها باعتبار هذين الوجودين واما على الثالث فلأن اللازم حينئذ تقديم الوجود الذهني لاجزاء الوجود
على الوجود الذهني للوجود لا تقدم الوجود على نفسه

(قوله حتى يكون محالا) بناء على لزوم تقوم الشيء بتقيضه وانما ذكر هذه المقدمة للتبيه على ان
المستدل لم يفرق بين كون أجزاءه عدميات وبين كونه معدومات والحال هو الاول دون الثاني على انه
يمكن منع استحالة الاول أيضا اذ لا دليل على امتناع تقوم الشيء بتقيضه ودعوي البداهة غير مسموعة
(قوله الا كون الوجود مركبا الخ) واللازم منه أن تكون الاجزاء معدومة وان يصدق عليها
الوجود مواطاة لكونها اجزاء محمولة وأن يكون الوجود معدوما لكون أجزاءه معدومة ولا محذور في
شيء من ذلك

(قوله أعني الوحدات) وهي أجزاء خارجية بمعنى انها متمايزة في الوجود الاصيل ولو في الذهن
وان لم تكن موجودات في الاعيان

الذي هو الكل المركب فيه فان وجود الجزء في الذهن عبارة عن العلم به ووجود الكل أيضا عبارة عن
العلم بالكل وقد يتحقق الاول قبل الثاني بلا محذور اذ لا محذور في تقديم نفس الوجود الذهني على
وجوده فتدبر

(قوله بل بالعدم) ان قلت الاجزاء الذهنية يتصف أحدها بالآخر وبالكل أيضا فانه يصدق أن
التاطق حيوان وانه انسان فلو انصف أجزاء الوجود بالعدم ولا شك انها أجزاء ذهنية انصف أيضا
بالوجود الذي هو الكل لما قلنا فيلزم اتصافها بالوجود والعدم معا وانه اجتماع التقيضين قلت بعد تسليم
ان الاختيار ليس مبنيا على التثزل وتسليم التمايز الخارجي بين الجنس والفصل المانع عن التصادق
اتصاف الاجزاء الذهنية بالكل بمعنى حملة عليها مواطاة واتصافها بالعدم ههنا بمعنى قيامه بها وحملة عليها
اشتقاقا فللازم أن تصدق على تلك الاجزاء انها معدومة وانها وجود ولا محذور في بله المحذور أن

وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان نفسه ليس عين الانسان في الحقيقة وان كانا متصادقين وليس يلزم من ذلك كون أحد النقيضين جزءاً من الآخر فان صفة الجزء ليست جزءاً من المركب ولنا أيضاً أن نختار أن تعريف الوجود بالرسم (قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب تعريفه الكنه) وإيصاله اليه (واما أنه لا يفيد) أي الكنه (شيء من الرسوم) أصلاً (فلا لجواز) أن يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة (وأن يكون للوجود خاصة كذلك (قوله) في الوجه الثاني لابطال الرسم (لا أعرف من الوجود مصادرة فان من لا يسلم كونه بديهياً) ويدعى أنه كسبي كيف يسلم أنه لا أعرف منه) بل يقول كونه أعرف يتوقف على كونه بديهياً فتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى

(قوله فان صفة الجزء ليست الخ) أي لا يلزم أن يكون جزءاً للمركب أي من حيث انها صفة له وقائمة به ليست جزءاً للمركب فلا يرد أن الهيئة السريرية صفة للخشب مع انها جزء للسرير (قوله لجواز أن يكون الخ) بأن يكون له نسبة مخصوصة بسببها يحصل في الذهن كنه الشيء فان الذهن قد ينتقل من الضد الى الضد وبمجرد الاستبعاد لا ينفع (قوله بل يقول الخ) اضرب عما قاله المصنف وضم اليه مقدمة اشارة الي أن ما ذكره المصنف غير كاف في اثبات لزوم المصادرة (قوله يتوقف على كونه بديهياً) لان المراد بالاعرفية الاقدسية في التصور فلو لم يكن بديهياً كان معرفته أقدم منه في التصور وتوهم البعض ان الاعرفية بمعنى الاظهرية في الانكشاف فتح توقفه على البداهة فوق فياوقع

يصدق عليها انها موجودة وآتها معدومة

(قوله لجواز أن يكون من الخواص الخ) وذلك لان المعارف والحجج معدت لفيضان المطلوب من المبدأ التفاض فيجوز أن يستعد الذهن القوى لفيضان كنه الحقيقة منه بمجرد تصور الخواص فلا يرد انه كيف يمكن كون الخواص كاشفة لکنه الحقيقة مع انه لا مناسبة عقلية بينهما تؤدي الى الكشف على أن هذا التقرير انما يحتاج اليه على مذهب الفلاسفة وأما عندنا فالعلم بعد النظر الصحيح بمحض خلق الله تعالى بلا اعداد وتوليد بل بطريق جري العادة كما مر فالامر أظهر

(قوله بل يقول كونه أعرف يتوقف على كونه بديهياً) توضيح لمراد للمصنف فان لزوم المصادرة لا يظهر من عبارة ظهوراً تاماً بخلاف عبارة الشارح لكن فيه بحث وهو أن الاعرفية في نفس الامر تتوقف على نفس البداهة ونفس البداهة لا يتوقف على الاعرفية بل مستبعدة ايها واتما للموقوف عليها هو العلم بالبداهة لا يقال العلم بالبداهة يتوقف على العلم بالاعرفية اللازم في الاستدلال وبالعكس فينبور

وما ذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا (قوله) في الاستدلال تأييداً على كون الوجود
أعرف مما عده (الاعم جزء الاخص ممنوع بل قد يكون) الاعم (عرضاً عاماً) الاخص
فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فإزان يكون الحال في الوجود كذلك
(قوله) في الاستدلال على ذلك ثالثاً (الفيض عام قلنا مبني على الموجب بالذات) حتي يجب
الفيض منه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها مستندة
عندنا الى الفاعل المختار فإزان يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام (وقوله) في هذا الاستدلال
(شروط العام ومبادئه أقل) من شروط الخاص ومبادئه (قلنا ذلك) الذي ذكرتموه انما
هو (بالنسبة الى تحققهما) أي تحقق العام والخاص (في الهويات اذ العموم والخصوص انما يعرض

(قوله وما ذكرتم الخ) دفع لما يرد ان قوله كيف يسلم الخ منع لمقدمة مدلة وذا لا يجوز بأن منعها
راجع الى منع دليله

(قوله قلنا مبني على الموجب) حاصله انا لا نسلم عموم الفيض فانه تعالى فاعل بالاختيار فيجوز أن
يفيض تصور الخاص ولا يفيض تصور العام وليس بموجب حتى يكون فيضه عاماً والتخصيص بحسب
الشرائط ورفع الموانع فافهم فانه مما خفي على اقوام

(قوله انما هو بالنسبة الى تحققهما) أي كلياً كما هو مقصود للمستدل
(قوله في الهويات) أي الافراد لم يقل في الخارج ليشمل العام والخاص اللذين من الامور الذهنية
كالكيانيات النفسانية

لانا نمنع توقف العلم بالاعرفية على العلم بالبدهية على انه وجه غير ما ذكره الشارح الا أن يريد التوقف
بحسب العلم فتأمل

(قوله في الاستدلال على ذلك ثالثاً) قد بيناه سابقاً على أن هذا القول علة ثانية لاعرفية الاعم لاعلة
ثالثة لاعرفية الوجود كما زعمه الشارح فيما يستفاد من ظاهر كلامه فتأمل

(قوله قلنا مبني على الموجب) بالذات يعني أن مراد المستدل وهو اثبات أعرفية العام انما يتم في
الموجب بالذات والا فيجوز أن يختار المختار فيض العلم بالخاص ولا يختار فيض العلم بالعام فالتقول بأنه ليس
مبني على الموجب لوجوب الفيض عن المختار أيضاً بعد ارتفاع الموانع ونحقق جميع الشرائط التي من
جلها تماق ارادته عدول عن محمول الكلام

(قوله انما يعرض للشيء باعتبار ذلك) أي التحقق في الهويات وأما بالنسبة الى التحقق الذهني فلا
عموم ولا خصوص الا اذا كان المركب معقولا بالكنه فالحصر بالنسبة الى الاطلاق وبهذا يتدفع ما يورد
على قوله اذ علاقة بين الضروريتين الذهنتين من انه بشكل بالاضافيات والجزء مع الكل وذلك لان

لشيء باعتبار ذلك) فالاعم يكون متحققا في عويات وافراد أكثر والاختص في افراد أقل فاذا ترتبت الاشياء في العموم والخصوص كالجوهر بالنسبة الى نوع الانسان بل صفة فكل ما هو شرط لتحقيق الاعم أو معاند له فهو شرط لتحقيق الاختص أو معاند له فانه لو لم يتحقق الاعم في ضمن فرد لم يتحقق الاختص في ضمنه بدون المدس اذ قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاختص (لا) بالنسبة (الى تحققهما في الذهن اذ لا علاقة بين الصورتين الذهنتين) بحسب تحققهما في الذهن فجاز أن تحصل صورة الخاص فيه بدون صورة العام ولا تعاند بين الصور الذهنية بل هي متقاربة ألا يرى أن الضد أقرب خطورا بالبال مع الضد منه بدونه نعم اذا كان الاعم جزء الاختص وكان الاختص معلوما

(قوله فانه لو لم يتحقق الاعم الخ) بمعنى يتمتع تحقق أي أخص يفرض بدون تحقق الاعم فاما يتوقف تحقق الاعم عليه من الشروط ورفع الموانع يكون موقوفا عليه لكل أخص ويجوز أن يتحقق الاعم بدون أي أخص يفرض في ضمن فرد أخص آخر فلا يكون ما يتوقف عليه أي أخص يفرض موقوفا عليه لتحقيق الاعم وان كان مجامعا له بناء على انه لا وجود للاعم الا في ضمن الاختص والا لما تحقق في ضمن فرد أخص آخر فيكون ما يتوقف لتحقيق الاعم عليه أقل مما يتوقف عليه الاختص هكذا ينبغي أن يفهم

(قوله لا بالنسبة الى تحققهما في الذهن) أي ليس ما ذكرتموه من اقلية شروط الاعم أو معاداته كليا بالنسبة الى تحققهما في الذهن أي بالوجود الظلي لان تلك الاقلية اما كانت لعلاقة العموم والخصوص كما ذكرتموه ولا علاقة عموم وخصوص بين الصورتين الذهنتين للاعم والاختص بحسب الوجود الظلي بل هما متباينتان اذ صورة الاعم مباينة لصورة الاختص لا تحمل عليها وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قيل ان نفي جنس العلاقة بين الصور الذهنية غير صحيح اذ علاقة اللزوم والتضاد والعلة ونحو ذلك متحققة

(قوله اذ لا تعاند الخ) أي الظاهر انه لو كان معاداتها بحسب الوجود الظلي لكان من الصور الذهنية ولا تعاند بين الصور الذهنية

(قوله نعم الخ) اشارة الى ان اقلية شروط العام ومعاداته تحقق بين صورتيهما وان لم يتحقق العموم والخصوص اذا كانت الاعم جزءا للاخص والاختص معلوما بالكنه فانه حيثئذ يكون وجود

المراد بالصورتين صورتا الشئيين مطلقا مثل صورة الانسان وصورة الحيوان سواء أخذنا بالكنه أو بالوجه وليس القصد الى خصوصيات الصور

(قوله نعم اذا كان الاعم جزء الاختص الخ) وقد يقال العام أكثر افرادا فيكون الاحساس بها أوفر

بالكنه كان شرط تحقق الاعم في الذهن شرطاً لتحقيق الاخص فيه وكذا معاند تحقق الاعم فيه ان فرض هناك معاند لتحقيق الاخص فيه من غير عكس كلي (والمذكر له) أي لكون الوجود بديها (فرقتان * الاولى من يدعي أنه كسبي) محتاج الى معرف (لوجهين الاول أنه اما نفس الماهية) كما هو مذهب الشيخ (فلا يكون بديها كالماهيات) فانه ليس كنه شئ منها بديها انما البديهي بعض وجوها (واما زائد) عليها كما هو مذهب

الاخص في الذهن موقوفاً على تحقق الاعم فيه فتكون شروطه شروط الاعم مع شروط زائدة له باعتبار جزء آخر ولاجل هذا قيدنا الثاني في قوله بالنسبة الخ بقولنا كلياً

(قوله محتاج الى معرف) فسر بذلك لان الدليل المذكور انما يثبت الاحتياج الى معرف دون الحصول منه فلا بد من ضم مقدمة أخرى وهي أنه قد عرفت بتعريفات فيكون كنيا ومع ذلك فيه مناقشة لان اللازم من الدليل المذكور عدم بداهته وهو لا يستلزم الاحتياج الى معرف لجواز كونه متمتع الحصول (قوله انه اما نفس الماهية) لاختفاء في أن النزاع في الوجود المطلق وانه لا يمكن كونه نفس الماهيات فانه يلزم اتحاد الماهيات وانه ليس مذهب الاشعري اذ ليس عنده وجود مطلق فلا صفة للترديد المذكور والقول بأن الشق الاول لجرد الاستظهار ومدار الاستدلال على الشق الثاني لا يقبله طبع سليم فلا بد لتصحيحه من العناية فاما ان يقال أن من يدعي كونه كسبياً يدعي كنية مطلق الوجود الشامل للوجود المطلق والوجودات الخاصة ويقول ان مطلق الوجود قهان وجودات خاصة هي نفس الماهيات عند الاشعري ووجود مطلق هو عارض للماهيات عند غيره وكلاهما كيان فيكون مطلق الوجود كنيا فكلمة اما للتقسيم لا لترديد واما أن يقال ان الوجود المطلق له احتمالان عند العقل اما أن يكون نفس الماهية المطلقة كما هو مذهب الشيخ في الوجودات الخاصة واما عارضا للماهية المطلقة كما هو مذهب غيره وعلى الاحتمالين يكون كنيا وافراد لفظ الماهية هنا وتوصيف لفظ ماهية بمعنى في الجواب يؤيد هذا التوجيه وهو الاظهر عندي لموافقته على النزاع وان كان ارجاع الشارح الضمير في قوله من عوارضها الى الماهيات بصيغة الجمع مؤيداً للاحتمال الاول

(قوله انما البديهي بعض وجوها) وهو الذي يتقطع اليه سلسلة كتساب الوجوه النظرية ويكون

وفيضه المترتب على الاستعداد الحاصل من الاحساس المتعلقة بمزنياته أقرب فيكون أعرف وهذا جار في الذاتي والعرضي اذا كانت افراده محسوسة

(قوله انما البديهي بعض وجوها) فيه بحث أشار اليه الشارح في بعض مصنفاته وهو انه يلزم التسلسل في تصورات الوجوه بل عدم امكان تعقل شئ لان الوجه حقيقة من الحقائق ويمكن أن يدفع هنا بأن مرادهم نفي بداهة كنه شئ من الماهيات الموجودة اذ هذا القدر يكفي لهم في الاستدلال على كنية تصور الوجود ولا يلزم كون الوجه حقيقة موجودة

غيره (فيكون) الوجود حينئذ (من عوارضها) أي من عوارض الماهيات (فيعقل) الوجود (تبعاً لها) لأن العارض لا يستقل بالمعقولة لكن الماهيات ليست بديهية (فلا يكون) الوجود (بديهيّاً أيضاً) لأن التابع للكسي أولى بأن يكون كسيّاً (والجواب لا نسلم أنه إذا كان عارضاً للماهية عقل تبعاً لها إذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه) ومن يدعى أن تصور الوجود أول الاوائل في التصورات كيف يسلم أن تعقله تبع لتعقل

ذلك الوجه من السلوب فليس له ماهية حتى يكون كنهه كسيّاً إذ الماهيات هي الوجودات بل مفهوم سلبى يصدق على الماهية وليس عارضاً حقيقة حتى يكون تعقله بالكنه تبعاً لتعقل معروضة بالكنه فاندفع ما قيل أنه لا يمكن أن يكون بعض الوجوه بديهيّاً بالكنه لكونه ماهية من الماهيات وقد فرض كسبية كنهها وأنه يناهى ما ذكره في الشق الثاني من أن كسبية المعروض تستلزم كسبية العارض لأنه يعقل تبعاً له (قوله لأن العارض لا يستقل بالمعقولة) لاشتراكه على المعروض الذي هو غير مستقل بالمفهومية لكونه إضافة وهذا الحكم ملشأ استثناء مفهوم الشيء بما صدق عليه فإن المعروض الذي هو إضافة معتبر في مفهوم العارض لا فيما صدق عليه (قوله ليست بديهية [أى بالكنه]) (قوله بديهيّاً) أى بالكنه

(قوله لأن التابع النخ) إذ له احتياجان احتياج لذاته واحتياج بواسطة ما يحتاج إليه وهذا الحكم ملشأ توهم أن ما يحصل عقيب الكسب فهو كسي وليس كذلك فإن الكسي ما يحصل بالكسب (قوله مفهوم العارض) أي مفهوم ما صدق عليه العارض وكذا في معروضه لأن الكلام فيما صدق عليه لا في مفهومهما

(قوله فيعقل تبعاً لها) أن أراد تبعية تصور الوجود لتصور الماهيات بالكنه فمتنوع وسنده وجود الواجب تفالي وإن أراد تبعية تصور الوجود لتصورها ولو بالوجه فلم لكن تصور بعض الوجوه بديهي بالتحقيق والاعتراف فلا يلزم كسبية تصور الوجود (قوله لأن التابع للكسي أولى بأن يكون كسيّاً) مردود بما أشير إليه في مباحث النظر من أن العلم بالديهي قد يكون تابعاً للكسي ومنه علم العالم بأن له هذا العلم الكسي

(قوله إذ قد يتصور مفهوم العارض) فيه أن العارض إذا كان إضافة أو مستلزماً لها لا يتصور بدون المضاف إليه والظاهر أن الوجود من هذا القبيل فلا يتصور بدون المضاف إليه الذي هو معروضه فالأولى أن يجاب بما ذكرنا الآن أو بالجواب الذي ادعى فيه الاستدراك إذ لا استدراك على هذا التقدير فتدبر

غيره (سلمناه لكن يكفي) لتصور العارض (تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية)
 فيعمل العارض تبعاً لهذه الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبياً (وقد يجاب عنه) أي عن
 هذا الوجه (بأنه يعقل) العارض (تبعاً للماهية المطلقة) الصادرة على الماهيات كلها (وأنها
 بديهية وفيه نظر لأن الماهية من حيث هي ماهية) أعني مفهوم لفظ الماهية (من عوارض
 الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها) بأن يقال هي أيضاً غير مستقلة بالمعقولة بل تعقل
 تبعاً للماهيات المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج حينئذ إلى أحد الجوابين السابقين فيلزم
 الاستدراك في هذا الجواب * الوجه (الثاني) أن يقال لا شك أنه (لا يشتغل العقل
 بتعريف التصورات البديهية كما لا يبرهن) العقل (على القضايا البديهية فلو كان) الوجود
 (ضرورياً لم يعرفه والجواب أن تعريفه ليس لافتادة تصوره) حتى ينافي كونه بديهيًا
 (بل) تعريفه (لتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر المتصورات ولتلفت النفس

(قوله وقد تكون ضرورية) أي بالكنه كالحرارة والبرودة فهو منع لقوله لكن الماهيات ليست بديهية
 (قوله تبعاً للماهية المطلقة الخ) لأنه اعتبر في الاستدلال عروضه لما أو لأن عروضه للماهيات
 المخصوصة يستلزم عروضه للماهية المطلقة إذ لو كان عروضه للماهية مخصوصة لما وجد بدونها في ماهية أخرى
 (قوله بل تعقل تبعاً الخ) فلا يكون بديهيًا لأن التابع للكسبي أولى بكونه كسبيًا
 (قوله فيحتاج حينئذ الخ) بأن يقال لا نسلم أن الماهية المطلقة تعقل تبعاً للماهية المخصوصة ولو
 سلم فكيف في تصور ماهية معينة ضرورية

(قوله فيلزم الاستدراك الخ) أي استدراك التعرض لكونه عارضاً للماهية المطلقة وأنها بديهية
 (قوله والجواب الخ) حاصله منع الملازمة في قوله فلو كان ضرورياً لم يعرفه مستنداً بأنه لم لا يجوز
 أن يكون تعريفاً لفظياً إلا أنه أورد بصورة الدعوي استظهاراً للمنع وكونه في غاية القوة

(قوله وقد تكون ضرورية) أي بالكنه كن تصور الحرارة وادعاه كسبية الجميع باطل أو نقول معناه
 قد يكون تصور تلك الماهية المعينة بديهيًا ولو بالوجه والتصور بالوجه يكفي في المتبوعة كما أشرنا إليه فلا
 رد منع بداهة شيء من الحقائق

(قوله وفيه نظر لأن الماهية الخ) إنما لم يجعل من وجه النظر كون الماهية المطلقة من المعقولات الثانية
 التي لا وجود لها في الخارج فلا يكون الوجود إلا تابعاً للمخصوصة لأن الوجود الذهني يعرض لما ولا
 يلزم كون الحجب من المتكلمين حتى يرد عدم قوله بالوجود الذهني لكن فيه بحث وهو أن الحجب أن لم
 يعلم مادعاه الخضم من عدم كون الشيء من الماهيات المخصوصة بديهيًا بالكنه لم يحتج في الجواب إلى القول

اليه بخصوصه) فيكون تعريفا لفظيا ماله التصديق كما مر والامور البدئية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان البديهي وان كان حاصلًا في الذهن بديهية لكن قد يكون مجهولا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص ومراد به فيعرف ليعلم انه مدلوله ومراد به (وقد أجيب) عن الوجه الثاني أيضاً (بأن أحداً لم يشتغل بتعريف الكون في الاعيان) الذي وقع النزاع فيه (لكن) جماعة (لما تصوروا انه) أي الوجود ليس هو الكون في الاعيان بل هو (شيء يوجب الكون في الاعيان ولم يكن ذلك) الشيء الذي توهموا انه الوجود (ضرورياً) اشتغلوا بتعريفه) وذلك لا يثافي بداهة الكون في الاعيان الفرقة (الثانية) من المنكرين لكون الوجود بديها (من يدعى انه لا يتصور) الوجود أصلاً لا بداهة ولا كسباً بل هو ممتنع التصور (واحتجوا) على ذلك (بأميرين * الاول أن تصوره انما يكون بتميزه

(قوله ماله التصديق) أي بأن لفظ الوجود موضوع لذلك المعنى

(قوله انه لا يتصور الوجود) أي بالكنه على ماهو المتنازع فيه

(قوله ان لا تصوره انما يكون الخ) أي تصوره بالكنه انما يكون بهذا الطريق بأن يتميز الوجود عن غيره لان التصور هو الانكشاف والتبميز على ما مر وليس الباء للسمية حتى يردان التصور ليس سبباً عن التميز وان الدليل الذي ذكره الشارح لا يفيد ما وأما تصوره بالوجه فهو في الحقيقة تميز لذلك الوجه باعتبار اتحاد مع ذي الوجه على ما حقق في موضعه فهو ليس تميزاً للوجود فلا يرد ما قيل ان هذا الدليل لو تم لدل على امتناع تصور الوجود مطلقاً والنزاع في التصور بالكنه وانه اذا امتنع تصوره مطابقاً كيف يمكن الحكم عليه بأنه ممتنع التصور

بتبعية الوجود للماهية المطلقة وان سلم لم يقع هذا القول جواباً لان الماهية المطلقة ماهية مخصوصة من الماهيات فتأمل

(قوله الاول ان تصوره انما يكون بتميزه الخ) فان قلت هذا الدليل يدل على أن الوجود لا يتصور مطلقاً مع أن النزاع في الكنه فقط لا يقال التميز لازم للتصور بأمر جزئي اضافي بالسبب الى أمر آخر وأما اذا كان الوجه أعم المفهومات كالامكان العام مثلاً فلا لانا نقول قد سبق أن ما لا يفيد تميز الشيء عن غيره أصلاً لم يكن سبباً لتصوره قلت عدم العلم مطلقاً يستلزم عدم العلم بالكنه وهو المطلوب وكون النزاع في الكنه فقط ممنوع لم يرد أن هذا الدليل لو تم على عدم امكان تصور الوجود بوجه من الوجوه فلا يمكن الحكم بامتناع تصوره وغيره من الاحكام الموقوفة على تصوره المذكورة في الدليل المذكور هذا ويمكن أن يقرر الامر الاول بأن تصوره بتميزه عن غيره ومعناه انه ليس غيره وهو يتوقف على تصور المألوف عنه الذي هو الوجود فيلزم الدور والجواب الاجمالي انه لو صح لزوم أن لا يمتثل شيء من الاشياء أصلاً بمعنى ما ذكر وانه سفسطة وحله أن التصور يستلزم التميز لانه يتوقف عليه قبل فيلزم لكل تصور تصديق

عن غيره) لان المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك (ومعنى التميز أنه ليس غيره) معنى أنه (ليس غيره) سلب مخصوص فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو (عدم) مطابق (لا يعقل الا بعد) تعقل (الوجود) المطلق لكونه مضافا اليه (فيلزم الدور) لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر (والجواب أن تصويره بتميزه عن غيره) في نفس الامر (لا بالعلم بتميزه) عنه (جتي يجب) في تصويره تعقل السلب (الذي هو المفضى الى الدور) سلناه لكن السلب والايجاب غير العدم والوجود كما عرفت (في بدهة الوجود اذ قد عرفت هناك أن المعتبر في الموجبة صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضي وجود المحمول في نفسه ولا وجوده للموضوع بل يقتضي اتصاف الموضوع به

(قوله ومعنى التميز أنه ليس النخ) فيه أن التميز عبارة عن الانكشاف والتجلى عند النفس والحكم المذكور لازم له

(قوله فيتوقف الخ) بناء على توقف تعقله المقيد على تعقل المطلق
(قوله لتوقف تعقل كل واحد النخ) أي تعقل كنه كل واحد من الوجود والعدم على تعقل كنه الآخر بخلاف ما اذا تصور الوجود بالوجه فانه يتوقف حينئذ تعقل وجه الوجود على تعقل وجهه ويجوز أن يكون الوجهان متغايرين
(قوله وذلك لا يقتضي النخ) لان معنى الصدق الاتحاد في الهوية سواء كانا موجودين أو معدومين أو المحمول معدوما والموضوع موجودا
(قوله بل يقتضي اتصاف الموضوع النخ) وما قيل ان الاتصاف المذكور هو الوجود الرباطي أعني وجود المحمول للموضوع فان أريد به انا لسميه بالوجود الرباطي فلا مشاحة في ذلك وان أريد به أنه وجود للمحمول في الجملة فمنوع اذ الامر العدمي ماثم رائحة الوجود

غير التصديقتين اللذين يتنازعهما في تحقق الحد المختار للعلم وهو باطل اتفاقا وقد يجاب بأن الاستنازاع الاجمالي والمتفق عليه هو عدم استنازاعه للتفصيل

(قوله والجواب أن تصويره النخ) وأيضاً توقف تعقل السلب الخاص على تعقل السلب العام انما يتم اذا كان العام ذاتياً للخاص وكان الخاص متصوراً بالكنه وقيل لو سلم ذلك التوقف بناء على حديث المطلق والمقيد فتوقفه على تصويره بالكنه ممنوع بل يصح أن يعقل السلب الخصوص مع تصور المطلق بوجه ما يقال حينئذ تصور الوجود المطلق بوجه ما لا بالكنه يتوقف على تعقل السلب الخاص المتوقف على تصور السلب المطلق بوجه ما المتوقف على تصور الوجود المطلق بوجه لا بالكنه فتغاير الموقوف والموقوف عليه وفيه بحث لما تحققت أن التصور بالوجه أيضاً يستدعي التميز ولو عن بعض ماعدا التصور وان هذا

فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزماً لتعقله وعلى هذا فالسلب رفع ذلك المصدق والاتصاف فلا يكون عين المدم ولا مستلزماً لتعقله أيضاً ثم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق على ذلك المصدق والاتصاف لمشابهته لمعناها الحقيقي الذي كلامنا فيه * الامر (الثاني المتصور حصول الماهية في النفس فتحصل ماهية الوجود في النفس) على تقدير كونه متصوراً (وللنفس وجود آخر) والا امتنع ان تصور شيئاً (فيجتمع) حينئذ في النفس (المثلان) أعني وجودها والوجود المتصور (والجواب) ان ما ذكرتم من ان تصور الشيء حصول ماهيته في النفس قول بالوجود الذهني ونحن (لانسلم الوجود الذهني ولئن سلم فيكني في تصوره) أي تصور الوجود (حصوله للنفس) فيكون العلم بالوجود حينئذ علماً

(قوله ولا مستلزماً لتعقله) ذكره لتأكيد المغايرة والا فلا دخل له في نفى لزوم الدور (قوله لمعناها الحقيقي) باعتبار ترتيب الآثار على ذلك الانصاف كترتبه على الوجود (قوله والوجود المتصور) فانه باعتبار حصوله في الذهن صورة متشخصة قائمة بالنفس لكونه علماً جزئياً فيكون فرداً للوجود المطلق كما ان وجودها فرد منه قائم بالنفس فيجتمع المثلان في النفس وعلى هذا يندفع الجواب المذكور في بعض الكتب بأن الوجود المتصور ماهية كلية حاصلة في النفس ووجودها فرد منه قائم بالنفس ولا مماثلة بين الكلبي وفرده وكذا بين الحاصل في النفس والقائم به (قوله قول بالوجود الذهني) بمعنى حصول الاشياء أنفسها في الذهن (قوله لانسلم الوجود الذهني) أي بالمعنى المذكور فهو يتضمن متعين أي لانسلم الحصول مطلقاً في الذهن ولو سلم فلا نسلم حصول الماهيات أنفسها فيه بل الحاصل أشباحها (قوله ولئن سلم) أي سلم الوجود الذهني بالمعنى المذكور فلا نسلم ذلك فيما نحن فيه لان ذلك انما هو في الامور الخارجة عن النفس وأما في الامور القائمة بالنفس فيكني في تصورها حصول أنفسها والوجود من جانبها وهذا بناء على ما قالوا من أن العلم بالامور الخارجة عن النفس علم انطباعي والعلم بالنفس والامور القائمة بها علم حضوري يكتفي فيه حضورها بنفسها عند النفس بمعنى انه لا يحتاج الى حصول صورة منتزعة منها لا بمعنى أن مجرد قيامها بالنفس كاف في العلم حتى يرد انه لو كان كذلك لكان جميع الصفات القائمة بالنفس والامور الذاتية والعارضة لها معلومة لنا والوجدان يكذبه

الدليل بدل على أن الوجود لا يتصور مطلقاً فيلزم الدور أو التسلسل في تصورات الوجود قطعاً فليتبأمل (قوله ونحن لانسلم الوجود الذهني) ولو سلم فلعل الموجود في الذهن أشباح الاشياء المخالفة لها في الحقيقة كما هو مذهب البعض لكن هذا المذهب خلاف التحقيق كما بياني (قوله فيكني في تصوره حصوله للنفس) وذلك الوجود الحاصل للنفس قائم بها لا كقيام الاعراض

حضورياً لا يحتاج فيه الى حصول صورة منتزعة من المعلوم في العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصلًا له حاضراً عنده سواء قلنا الوجود المطلق ذاتي لوجود النفس أو عارض له فانه على التقديرين حاضر عندنا وذلك (كما تصور ذاتنا بذاتنا) لا بصورة منتزعة من ذاتنا حالة في ذاتنا (أو منع) على تقدير تسليم الوجود الذهني (بمماثلة الصورة الكلية) التي هي ماهية الوجود (للوجود الجزئي الثابت للنفس) على ان الممتنع هو أن يقوم الثلاث بمحل واحد قيام الاعراض بمحالتها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك (ثم من قال بأنه) أي الوجود (يعرف)

(قوله على تقدير النسخ) اشارة الى انه معطوف على قوله بكنى في تصوره لا على قوله لانسلم على ما سبق اليه الوهم من اتفاقيهما في صيغة المتكلم مع الغير

[قوله بمماثلة الصورة النسخ] توصيف الصورة بقوله التي هي ماهية الوجود يشعر بأن المراد بالصورة المعلوم الذي هو موجود تعلق دون العلم الذي هو موجود أصلي فان الصورة تطلق عليهما على ما سيجيء في بحث العلم حينئذ يكون حاصل الجواب منع المماثلة بينهما بناء على عدم المماثلة بين الكلي وفرد و بين الحاصل في النفس والقائم به ولا يخفى أن هذا الجواب لا يطابق الاستدلال على ما قررناه وان دعوى التماثل بين الكلي وفرد مما لا يجترئ عليه عاقل فالتوجيه أن تحمل الصورة على العلم ويراد بقوله التي هي ماهية للوجود ماهيته بشرط قيامها بالنفس فيرجع الى منع المماثلة بين الصورة العملية القائم بالنفس وبين وجودها الثابت لها بناء على منع كون الوجود المطلق تمام ماهيتها حتى يتحقق التماثل بينهما فانه وان كان ذاتياً للصورة فلا نسلم ذاتيته للوجود الثابت لها فان قلت تلك الصورة متشخصة فكيف يصح وصفها بالكليّة قلت كليتها باعتبار مطابقتها لكثيرين بمعنى ان كل واحد من افرادها اذا حمل في الذهن يكون الحاصل منه هذا النفس بعينه لا ينافي تشخصها الذهني وتوصيف الصورة بالكليّة والوجود بالجزئي للاشعار الى سند منع التماثل بينهما

(قوله على أن الممتنع النسخ) أي ولو سلم المماثلة بينهما فالممتنع أن يكون كل واحد منهما حالاً في محل واحد حلول الاعراض لانه حينئذ يلزم اتحاد المثليين ضرورة اتفاقيهما في الماهية والتشخص الحاصل بسبب الحلول في المحل والوجود القائم بالنفس ليس كذلك فانه أمر انتزاعي محض يتصف به الاشياء في الذهن وليس أمراً زائداً على الماهية في الخارج

بمحالتها فلا يتوهم على هذا التقدير اجتماع المثليين أصلاً اذ لا تعدد في الوجود فضلاً عن التماثل (قوله للوجود الجزئي) فان قلت الصورة الكلية متعققة في ضمن الوجود الجزئي فالخذور بمحاله قلت ماهية الوجود متعققة في الوجود الجزئي لا بطريق كونها صورة وظلالاً لشيء بخلاف الصورة الكلية الحاصلة في النفس فلا مماثلة أصلاً

(قوله وليس قيام الوجود بالنفس كذلك) يعني لو سلم أن قيام الصورة كذلك فظاهراً انه ليس قيام

حقيقة لكونه كسبياً عنده (ذكر فيه عبارات لاولى انه) أى الموجود هو (الثابت العين)
والمعدوم هو المنفى العين وفائدة لفظ العين التنبيه على ان المعرف هو الموجود في نفسه والمعدوم
في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو أعم منهما (الثانية انه المنقسم الى فاعل
ومنفعل) أى مؤثر ومتأثر (أو) المنقسم (الى حادث وقديم) والمعدوم ما لا يكون كذلك
(الثالثة انه ما يعلم ويخبر عنه) أى يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح أن يكون
كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت
العين أو ما به ينقسم الشيء الى فاعل ومنفعل أو الى حادث وقديم أو ما به يصح أن يعلم الشيء

(قوله هو الموجود في نفسه الخ) فتنى الثابت العين الذى ثبت عينه ونفسه فيشمله الجوهر والعرض
(قوله الثالثة انه ما يعلم الخ) التعريفان السابقان مختصان بالموجود الخارجى وهذا التعريف يشمل
الموجود الذهنى أيضاً

الوجود كذلك لما سيجي من أن زيادة الوجود على الماهية آتية في الذهن فقط هكذا قيل وهو
الظاهر من عبارة الشارح ويحتمل أن يراد منع قيام الصورة بها كذلك ولهذا لم يلزم زوجية النفس
بمصول الزوجية فيها وان يراد بقيام الاعراض بمعالها قيام موجب لاتصاف المحل بالحال لازيادة الحال في
الخارج كما لا يخفى على التأمل وسيأتي تمة هذا الكلام في بحث الوجود الذهنى

(قوله الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل) هذا أولي مما نقله في شرح التجريد من أن الوجود هو
الفاعل والمعدوم هو المنفعل لانه مبنى على ما اختاره المتقدمون من تجويز التعريف الناقص بالآخر لان
المعول الاخير الذى هو منفعل محض موجود وليس بفاعل والمتنوعات معدومات وليست بمنفعل على ان
في اطلاق المنفعل على المعدوم مطلقاً بعداً كما لا يخفى

(قوله أى يصح أن يعلم ويخبر عنه) هذا التعريف للموجود المطلق المتناول للذهنى والخارجى وحينئذ
لا يرد عليه المعدوم المطلق لان المعدوم المطلق لا يصح أن يعلم ويخبر عنه والا لكان موجوداً في الذهن
لامعدوماً مطلقاً وأما التعريف الاول فهو للموجود الخارجى

(قوله أو ما به ينقسم الخ) انما لم يقل أو انقسام الشيء أو صحة أن يعلم كما هو المناسب لقوله فيقول
الوجود ثبوت العين لان هذين التعريفين للموجود مأخوذان من الاحوال العارضة له باعتبار وجوده
فبدأ اشتقاق المشتق المذكور فيهما لا يكون حينئذ معرقاً لمبدأ اشتقاق الموجود أعنى الوجود كما في تعريفه
بالفاعل ألا يرى أن الموجود وان كان هو الفاعل لكن الوجود ليس هو الفعل أعنى التأثير بل المعرف
لوجود ما به ذلك الحال المعبر عنه باللفظ المشتق عنه نعم قد يكون تعريف الموجود بلفظ مشتق مرادف له
حينئذ يكون مبدأ اشتقاقه معرقاً لمبدأ اشتقاق الموجود كالثابت العين

ويخبر عنه (وكله) أى كل ما ذكره هذا القائل (تعريف) لشيء (بالاخفى كما لا يخفى) فإن الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئاً مما ذكر في هذه المبارات وأيضاً الثابت يرادف الوجود والثبوت والوجود فلا يصح تعريفه به تعريفاً حقيقياً والفاعل موجود له أثر في الغير والمنفعل موجود فيه أثر من الغير والقديم موجود لا أول له والحادث ههنا موجود له أول فلا يصح أخذ شيء منها في تعريف الوجود وصحة العلم والاخبار إمكان وجودهما فالتعريف بها أيضاً دورى (المقصد الثاني في أنه) أى الوجود (مشارك) اشتراكاً

(قوله والفاعل الخ) في كون الموجود مأخوذاً في مفهوم الفاعل والمنفعل خفاء نعم إنهما لا يكونان إلا موجودين

(قوله موجود لا أول له) فإن المعلوم الذى لا أول له يقال له أزلي

(قوله ههنا) إنما قال ههنا لأنه قد يطلق الحادث بمعنى المتجدد فيشمل المعلوم الذى له أول

(قوله وصحة العلم والاخبار الخ) فإن معناها إمكان العلم والاخبار والإمكان لا يتعلق بشيء لا باعتبار وجوده في نفسه أو وجوده لغيره فيكون معناه إمكان وجودهما

(قوله في أنه أى الوجود الخ) قد جرت عادة القوم بتقديم بحث بداهة تصور الوجود على بحث اشتراكه مع أن النزاع في بداهته ونظريته فرع اشتراكه كما مر ولعل وجهه أن تصور الشيء مقدم على التصديق بأحواله فالبحث المتعلق بتصوره أحري بالتقديم فكأنهم بنوا حكم البداهة والنظرية على اشتراكه في بادي الرأي ثم يتوأن أن هذا الاشتراك الذى هو في بادي الرأي ثابت في الواقع

(قوله فإن الجمهور يعرفون معنى الوجود) قد يمنع كون المعنى الذي يعرفه الجمهور كنه الوجود الذي كلامنا فيه

(قوله والفاعل موجود له أثر) قيل ضعفه ظاهر لأننا لانسلم أن معنى الفاعل موجود له أثر في الغير ومعنى المنفعل موجود فيه أثر من الغير غاية الأمر أن سلم إنهما لا يكونان إلا موجودين

(قوله وصحة العلم والاخبار إمكان وجودهما) فيه بحث لأن الإمكان في قولك يمكن أن يعلم ويخبر عنه جهة لقضية مضمومة ليس المحمول فيها نفس الوجود فليس هذا الإمكان إمكان الوجود كما سيصرح به المصنف في المرسد الثالث في الوجوب والإمكان والامتناع ولئن شئت فتأمل في قولك زيد يصح أن يتصف بالعلمي وبهذا يندفع أيضاً بيان الدور بأن الإمكان قد أخذ في كل من تعريف الوجود والمعلوم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والمعدم وذلك لأن الإمكان في تعريف الوجود سلب ضرورة عدم المعلومية والاخبار عن الموصول وفي تعريف المعلوم يعني سلب ذلك السلب ولا احتياج في شيء من التعريفين إلى نسبته إلى الوجود والمعدم بل إلى الانصاف تأمله

معنويًا أي هو معنى واحد اشترك فيه الوجودات بأسرها (واليه ذهب الحكماء والمعتزلة)
غير أبي الحسين واتباعه وذهب إليه جمع من الأشاعرة أيضا إلا أنه مشكك عند الحكماء
متواطئ عند غيرهم وإنما ذهبوا إلى كونه مشتركا معني (لوجوده الأول) أنه (لو لم يكن مشتركا
لامتنع الجزم به) أي الوجود (عند التردد في الخصوصيات) من أنواع الوجودات
وأشخاصها (ضرورة أنه) أعني الوجود على تقدير كونه غير مشترك (أمانفس الخصوصيات
أو مختص بها) ذاتيا كان لها أو عرضيا (فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها) أما على الأول

(قوله أي هو معنى واحد الخ) أشار بذلك إلى أن قوله مشترك على الحذف والإيصال والاصل
مشترك فيه وإلى أن المدعى موجبة كلية
(قوله إلى كونه مشتركا معني) أي في الكل
(قوله أنه لو لم يكن مشتركا) أي أصلا
(قوله لامتنع الجزم به) أي بقاء الجزم لقوله فيزول اعتقاده

(قوله عند التردد في الخصوصيات) أي في خصوصية أية خصوصية كانت فالتعريف للعهد الذهني
والمراد عند التردد في الخصوصيات أو عند اعتقاد خصوصية أخرى إلا أنه تركه في اللفظ لأنه إذا امتنع
الجزم به عند التردد كان امتناعه عند اعتقاد خصوصية أخرى بطريق الأولى والقربة على ذلك قوله
مع زوال اعتقادها فإن زوال اعتقاد الخصوصية أعم من أن يكون بالتردد فيها أو باعتقاد خصوصية
أخرى وبما ذكرنا انطبق أول الكلام وآخره وظهر وجه تعرض الشارح لبيان بطلان التالي على تقدير
اعتقاد خصوصية أخرى بقوله وكذا إذا اعتقدنا الخ ولك أن نخصص قوله مع زوال اعتقادها بالتردد
ويؤيده أن الشارح خص بيان زوال اعتقاده مع زوال اعتقادها بصورة التردد وعلى التوجيه الأول
يكون التعرض لها لكونها مذكورة في المتن صريحا وأما زوال اعتقاده مع زوال اعتقادها في صورة اعتقاد
خصوصية أخرى فللازم منه بطريق الأولى وعلى التوجيه الثاني يكون قول الشارح وكذا إذا اعتقدنا
دليلا برأيه على الاشتراك ويؤيده ذكر النتيجة بعده

(قوله من أنواع الوجودات) المراد بها ماعدا الأشخاص بقربة المقابلة
(قوله أمانفس الخصوصيات) أي نفس خصوصية مامن الخصوصيات والمراد بالخصوصيات الماهية
الخصوصية تعبيراً عن الشيء بوصفه

(قوله فيزول اعتقاده) أي الاعتقاد بالوجود الذي كان حاصلا أولا وهو الاعتقاد المطابق للواقع
وزواله أما يزوال نفس الاعتقاد كما إذا كان الاختصاص معلوما أو مشكوكا وأما يزوال مطابقته للواقع

(قوله وإنما ذهبوا الخ) هذا مشعر بأنه جمل قوله لوجود متعلنا بقوله ذهب والأولى تعلقه بنفس
المدعى المعبر عنه بأنه مشترك وإن كان الأول أقرب لفظا

فلان التردد في الخصوصيات عين التردد في الوجودات التي هي أعيان تلك الخصوصيات
وأما على الثاني فلان التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعاً (والثاني باطل) لانا
إذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بأن له سبباً فاعلياً موجوداً ثم إذا ترددنا في أن ذلك السبب
واجب أو ممكن وعلى تقدير كونه ممكناً جوهر أو عرض وإذا كان جوهرافو متعيزاً أو
غير متعيز وهكذا إذا ترددنا في جميع أنواع الوجودات وأشخاصها لم يكن ترددنا في
هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه وكذا إذا

كما إذا كان خالي الذهن منه فاندفع البحثان المشهوران أحدهما أنا لا نسلم زوال الاعتقاد بالوجود عند
زوال الاعتقاد بالخصوصية لان ذلك عند العلم بالعلية أو الاختصاص أو الشك فيه ويجوز أن يكون خالي
الذهن عن الاختصاص وعدمه وثانيهما أن اللازم من الدليل على تقدير تمامه العلم باشتراك الوجود
لاشترائه في نفس الامر والمدعي هو الثاني

(قوله عين التردد في الوجودات) أى في نفس الامر وكذا قوله يستلزم وعلى التقديرين لا يكون
الاعتقاد بالوجود مطابقاً للواقع سواء زال أو لم يزل

(قوله وهكذا ترددنا في جميع أنواع الخ) أى فرضنا التردد في جميعها فلا يرد أن القوي القاصرة
لا تقدر على استحضار جميع الخصوصيات والتردد فيها فلا يثبت الاشتراك في الجميع ويجوز أن يكون
خصوصية لا يمكن التردد فيها أو يكون التردد فيها مستلزماً لزوال اعتقاد الوجود ولا شك أن الفرض
المذكور ممكن إذ الجزم بوجود الممكن لا يقتضى إلا الجزم بوجود سببه لامكانه ووجوده ولا مدخل
في ذلك لخصوصية معينة فبالنظر الى ذلك يمكن التردد في كل خصوصية وأنه لو وقع التردد فيها لا يكون
ذلك تردداً في الوجود لعدم تعللنا تلك الخصوصية بكنها بله باعتبار أنها خصوصية ما فخالها كحال سائر
الخصوصيات في أن التردد فيها ليس تردداً في الوجود

(قوله يستلزم التردد فيما يختص به قطعاً) سواء كان معلوم الاختصاص أو مشكوكه فالباقى لا يكون
إلا ما علم عدم اختصاصه قطعاً

(قوله وكذا إذا اعتقدنا أن ذلك السبب ممكن الخ) هذا الطريق من الاستدلال هو المفهوم من
قول المصنف فيزول اعتقاده مع زوال اعتقاده والطريق الاول أعنى قوله لانا إذا جزمنا بوجود ممكن
الخ هو المفهوم من سياق كلامه أعنى قوله لو لم يكن مشتركاً لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات
ولهذا جمع الشارح بين المسلكين في تقرير كلامه ثم أن المسلك الثاني أسلم إذ قد يورد على الاول أنه إن
أراد الجزم بأحدى الوجودات المخالفة للنوات قطعاً فلا يجدي به فاعلاً لان مفهوم أحدها ليس الوجود
المشترك وإن أراد الجزم بأحد خصوصية ذات منها بعينها فهو ظاهر البطلان لأنها متردد فيها لا يجزوم
بها وإن أراد الجزم بمعنى آخر فهو ممنوع ولا يتوهم وروده على الثاني مثل توهم وروده على الاول لان

اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن ثم تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا باق على حاله لم يتغير أصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده أيضا لا يقال اذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في معنى الوجود وكذا اذا زال اعتقاد بعضها الى بعض زال اعتقاد معنى الوجود الا ان الباقي في الحالتين بلا تردد وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا لانا نقول نحن نعلم ان هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه وانه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون الاشتراك معنويا . الوجه (الثاني انا قسمه) أي الوجود (الى) وجود (الواجب و) وجود (الممكن و)

(قوله مع قطع النظر الخ) ولو كان الاشتراك باعتبار المسمى بالوجود لاحتجنا الى ملاحظة اللفظ بخصوصيته والعلم بوضعه لمعانيه

(قوله وانه لا يختلف الخ) غلط على أن هذا الجزم الى آخره دليل ثان يعني لو كان الاشتراك باعتبار المسمى بالوجود لاختلاف باختلاف اللغات اذ اتفق جميع اللغات على وضع مرادفات الوجود لما وضع له لفظ الوجود متمتع عادة
(قوله انا قسمه) أي الوجود ابتداء وبواسطة

الجزم بأحد الوجودات المتخالفة انما يتأتى اذا لوحظ الخصوصيات مع الجزم بان العلة موجودة وليس في المسلك الثاني غير فرض الجزم بخصوصية الممكن مثلا ولا شك أنه لا يتأتى بمجرد هذا الجزم الاعتقاد باحدى الخصوصيات مطلتا من غير تعيين فالحق أن يحمل كلام المصنف على المسلك الثاني بان يكون معنى قوله لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات امتناع بقاء الجزم عند التردد الحاصل بعد الجزم بواحد من تلك الخصوصيات فيتلأثم سابق كلامه مع لاحقه

(قوله لتغير اعتقاده أيضا) فيه مناقشة وهي ان عدم تغير هذا الاعتقاد متفرع على اعتقاد اشتراك الوجود والمطلوب اشتراكه في نفس الامر وهذا انما يثبت اذا ثبت مطابقة الاعتقاد للواقع فتأمل

(قوله الوجه الثاني الخ) لا يقال من طرف الشيخ التقسم الى الاقسام المذكورة هو الكون في الاعيان ولا نسلم انه عين معنى الوجود بله لازمه الاغم ولا يلزم من اشتراك اللازم الاغم اشتراك اللازم لانا نقول أجيب عنه بأن احتجاج الفريقين صريح في أن النزاع في الوجود المقابل لادم وهو معنى الكون كذا في شرح المقاسد ولقائل أن يقول سلمنا أن التقسيم لا يصح الا باعتبار الامر المشترك وانه ليس مورد القسمة مفهوم احدى الوجودات لكن لانسلم أن قولنا الوجود اما كذا واما كذا تقسيم ولم يجوز أن يكون ترديدا كقولنا العين اما جارية أو باصرة والترديد لا يستلزم التقدر المشترك

وجود (الجوهر و) وجود (العرض) وهكذا تقسمه الى وجودات الانواع وأشخاصها أو تقسم الموجود الى هذه الموجودات بأسرها فإن المآل في التقسيمين واحد (ومورد القسمة مشترك بين) جميع (أقسامه) التي ينقسم اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مختص

(قوله وهكذا تقسمه بوسائط الى وجودات الانواع) أى الانواع الإضافية للجوهر والعرض والمراد القسمة القرضية الاجالية لا التفصيلية حتى يقال ان النفس لا تقدر على ذلك فلا يثبت الاشتراك في الكل ولا شبهة في امكان فرض القسمة اجالا الى جميع وجودات الموجودات اذ لا يحتاج في تلك القسمة الى اعتبار الموجودات من حيث انها موجودات مخصوصة ولا احتياج الى تعقلها مفصلة وما قيل ان هذه قسمة للكون في الاعيان وهو لازم للوجود عند الشيخ فلا يلزم من اشتراكه اشتراك الوجود فليس بشئ اذ لا يعنى بالوجود الا الكون في الاعيان وقد ثبت اشتراكه فلو قبله ان هذا ليس بوجود بل لازم صار النزاع لفظياً وكذا ما قيل ان هذا ترديد ليس بتقسيم عند الشيخ لان الترديد لا يكون منتهقاً فيه الا أحد الامور المردد فيه وههنا ليس كذلك

(قوله أو تقسم الموجود الخ) يعنى أن ضمير قسمه اما للوجود فالكلام على حذف المضاف أو الى الموجود باعتبار تقدم ذكره تقديرا

(قوله فان المآل الخ) ضرورة ان قسمة المشتق باعتبار مبدأ الاشتقاق يستلزم قسمته

(قوله ابتداء) قيد بذلك لانه اللازم من القسمة واما اشتراكه بين أقسام القسم فباعتبار قسمة القسم الى أقسامه ثانياً فاللازم من قسمة الوجود الى الواجب والممكن اشتراكه فيهما ثم يلزم من قسمة الممكن الى الجوهر والعرض قسمة الوجود اليهما بواسطة هذه القسمة الثانوية وهكذا فالتقييد المذكور بيان للواقع وليس احترازياً وما نقله عنه قدس سره في حاشية الكتاب من انه احتراز عن التقسيم ثانياً كقولنا الحيوان اما أبيض أو اسود والابيض اما حيوان أو غيره فان تقسيم الابيض تقسيم للحيوان وهو ليس بمشترك بين جميع أقسامه وهذا الاحتراز مبنى على ظاهر ما قاله القوم من أن قسم الشيء قد يكون أعم منه فلعله منتحل الى الشارح وليس منه اما أولاً فلفساده في نفسه فان تقسيم الابيض الى الحيوان وغيره ليس تقسيماً للحيوان أصلاً واللازم تقسيم الشيء الى نفسه وإلى غيره لم لو قسم الابيض الى اللسان وغيره كان كذلك وأما ثانياً فلتقوله لان حقيقة التقسيم الخ فانه يقتضى أن يكون المقسم مشتركاً في كل قسمة واما ثالثاً فلان اللازم حيثئذ اشتراك الوجود بين الاقسام الاولى فلا يثبت المدعى أعني اشتراكه بين جميع الموجودات

(قوله ينقسم اليها ابتداء) اشارة الى ما اشهر من جواز كون القسم أعم من المقسم من وجه كما في تقسيم الحيوان الى الابيض والاسود ثم تقسيم كل منهما الى الفرس والحجر فلا يلزم اشتراك المقسم بين الاقسام وبهذا تبين أن قول الشارح وهكذا تقسمه الى وجودات الانواع وأشخاصها بما لا بد منه اذ يورد

الى مشترك (لا يقال) نسبة الوجود الى ما ذكرتم (للاشتراك اللفظي كما تقسم العين الى القوارة والباصرة) لكونه مشتركاً بينهما لفظاً (لأننا نقول هذه) يعنى نسبة الوجود (نسبة عقلية لا تتوقف على وضع) والعلم به (ولذلك لا تختلف باللغات) المتفاوتة (ويمكن) فيها (الحصر العقلي) الدائرين بين النفي والاثبات (بمخلاف ذلك) الذي ذكرتم من التقسيم الاشتراك اللفظي كتقسيم العين فانه موثوق على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجب في النسبة العقلية هذا وقد قيل التقسيم في مثل العين انما هو باعتبار تأويله بالمسمى بلفظ العين فيقول الاشتراك بالمعنوي ولولا هذا التأويل لكان ترديدا لا تقسيما ورد انه يعود الاشكال لجواز مثل ذلك

(قوله نسبة عقلية لا تتوقف الخ) ان أريد بالعقلية ما يقابل الاستقرائية فقوله لا يتوقف الخ سفة قبيحة وان أريد بها ما يقابل اللفظية فصفة كاشفة

(قوله فالاشتراك المعنوي الخ) وخلاصة الجواب تخصيص النسبة بالاستدلال بالنسبة العقلية وتسليم ما قاله المعارض من عدم الاشتراك في النسبة اللفظية

(قوله وقد قيل الخ) قائله شارح حكمة العين أى في الجواب عن الاعتراض المذكور وحاصله اثبات المقدمة المتنوعة بإبطال السند المساوي بأن التقسيم في صورة الاشتراك اللفظي أيضاً يستدعي الاشتراك المعنوي اذ لولا ذلك لكان ترديدا اذ الفرق بين التقسيم والترديد انما هو بوجود القدر المشترك في التقسيم دون الترديد

(قوله ورد الخ) يعنى أن الاشتراك المعنوي الذي أثبتته المستدل في صورة الاشتراك اللفظي لا يقع

على تقرير المصنف أن اللازم على تقدير التسليم اشتراك الوجود بين الاقسام الاولى التي هي وجودات الواجب والجوهر والعرض لابين وجودات أقسام الجوهر وأقسام العرض مع أن المدعى اشتراكه بين الجميع والحقي أن قوله ابتداء لظهور الاشتراك بين الاقسام الاولى لالان وجوب الاشتراك فيها فقط لأن دليله أعنى قوله لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك بعيد اشتراكه بين الاقسام مطلقا وذلك لان القسم في المثال المذكور على هذا هو الحيوان الابيض لا الابيض مطلقا فلا يتقسم الى الفرس والحجر وما يقال من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه أيضاً فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بقيد وقد يتوهم أن الاحتياج الى ضمنية الخارج باق على هذا التوجيه أيضاً لان مقدود المورد انه لا يلزم من نسبة الوجود الى وجودات الواجب والجوهر والعرض اشتراكه بين جميع افراد الجوهر وأفراد العرض لان قيد القسم قد يكون أعم من المقسم من وجه كما في مثال الحيوان والابيض وان كان نفس القسم أخص مطلقا وأنت خير بان هذا انما يرد اذا سلم أن التقسيم الى وجودات افراد الجوهر والعرض قيد القسم لانفسه كما في تقسيم الابيض الى الانسان والفرس

في الوجود (وقد يتقضى هذان) الوجهان (بالماهية والتشخص) فيقال نحن نجزم بالماهية في ذلك السبب أي نجزم بان له ماهية وتردد في خصوصيات الماهيات ونقسم الماهية الى الخصوصيات وكذا الحال في التشخص فيلزم كون الماهية والتشخص مشتركين وهو باطل لان الماهيات متخالفة الحقائق والتشخصات متميزة فلا تكون مشتركة بل متخالفة الهويات (والتعقيق انه ان أريد مجرد الاشتراك) أي ان أريد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كانت افراده متماثلة في الحقيقة أولا (فهما) أي مفهوم الماهية والتشخص (أيضا عارضان) للماهيات الخصوصية والتشخصات الجزئية (مشتركان) بينهما وان كانت افرادها متخالفة الحقائق والهويات فلا نقض بهما (وان أريد التماثل في الوجود) أي ان أريد انه مشترك وافراده متماثلة متفقة في الحقيقة (فلا يلزم) هذا المراد من هذين الوجهين (والنقض بهما) أي بالماهية والتشخص (وارد) عليهما لان افرادها متخالفة لا متماثلة وأنت خير بان المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول . الوجه (الثالث ان المدم مفهوم واحد اذ لا تمايز فيه) أي في المدم

أصل الاشكال لان المعترض حيث يدعى ويقول يجوز أن يكون تقسيم الوجود أيضا بهذا التأويل وهذا الاشتراك المعنوي أعني اشتراك مفهوم المسئى بلفظ الوجود لا يثبت ماهو المقصود أعني اشتراك الوجود بمعنى انه معنى واحد يشترك فيه الموجودات بأسرها وهو ظاهر فلا بد من الرجوع الى ما ذكره المصنف ويكون التزام أن التقسيم للاشتراك اللفظي قسمة معنوية مستدركا في الجواب (قوله لان الماهيات متخالفة الحقائق) أي ما يصدق عليه الماهية كالانسان والفرس متخالفة في حقائقها فلا تكون الماهية مشتركة

[قوله (والتشخصات) أي ما يصدق عليه الشخص كتنشخص زيد وتشخص عمرو متميزة بعضها عن بعض والا لما كانت موجبة لتمييز الاشخاص فلا تكون مشتركة في شيء بل تكون متخالفة بحسب هوياتها أي ماهياتها الشخصية بأن تكون متشخصة بأنفسها لا بتشخص زائد عليها والا لزم التسلسل فتدبر فانه قد توهم القاصرون ان هذه العبارة الجزئية ركيكة

(قوله بأن المتبادر النسخ) وان كان المتكلمون قائلين بالتماثل أيضا

(قوله هو المعنى الاول) أي مجرد الاشتراك مع قطع النظر عن التماثل والعروض

(قوله الثالث ان المدم مفهوم واحد) قد يقال لو سلم أن مفهوم المدم وهو السلب واحد لا تعدد فيه مطلقا لاصالة ولا نبعا اتم المقصود به ضرورة ان رفع التعدد متعدد في الجملة ولم يحتاج الى انفهام بطالن الحصر فان قلت اتحاد مفهوم المدم لا يتحقق الحصر العقلي بين الوجود الخاص والمدم الخاص

(بالذات) فلا تعدد فيه اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز (فكذلك مقابله) أعني الوجود معنى واحد (والا بطل الحصر العقلي فيهما) يعني ان قولك الشيء اما موجود أو معدوم حصر عقلي لا يخرج عنه قطما فاذا كان العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلي (ضرورة انه لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص) فانك اذا قلت زيد إما ان يكون موجودا بوجود خاص أولا يكون موجودا أصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز ان يكون

(قوله بالذات) قيد بذلك لان فيه التعدد والامتناع بحسب الاضافة كعدم الشرط وعدم زيد وعدم عمرو فاقيل لو سلم أن مفهوم العدم وهو السلب واحد لا تعدد فيه مطلقا لا اصالة ولا تبعاً لم المقصود به ضرورة ان رفع التعدد متعدد في الجملة ولم يمتنع الى انضمام بطلان الحصر اثبات للمقصود بتسليم باطل

(قوله معنى واحد) لا تعدد فيه بالذات وإن كان فيه تعدد بحسب الاضافة كوجود الشرط ووجود الشرط

(قوله والابطال النسخ) أي ان لم يكن مقابله واحدا بالذات بل متعددا بذاته بطل الحصر العقلي فيهما أي في الوجود والعدم مع قطع النظر عن اضافتهما الى شيء واحد اذ لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص فتدبر فانه قد زل فيه اقدام

(قوله لجواز أن يكون النسخ) فان قلت كون الشيء موجودا بوجود غيره أمر محال فكل شيء اما

بمعنى سلب ذلك الوجود فانه لا واسطة بين كون الشيء موجوداً أولاً يكون موجوداً سواء كان السلب معنى واحداً مشتركاً بين افراده أو كان كل سلب جزئياً حقيقياً لا اشتراك له مع سائر السلوب الا بحسب اللفظ قلت مراد المستدل باتحاد مفهوم العدم نفي العدميات الخاصة بناء على انتفاء التمايز بين الانعدام لا مجرد تحقق مفهوم مشترك مع الاعتراف بتحقيق افراد ذلك المفهوم فكيف يقال ذلك الاتحاد لا يمنع الحصر العقلي بين الوجود الخاص والعدم الخاص مع انه لا عدم خاصاً حيلث وخلاصة الجواب الآتي منع هذا الاتحاد لم يظهر قوله فكذلك مقابله أعني الوجود يأتي عن حمل الاتحاد على المعنى المذكور اذ لا ينكر المستدل تحقق الوجودات الخاصة لكن التشبيه في مجرد تحقق المفهوم الواحد العام للموضوعات لاني الانحصار فكأنه قال ليس العدم الا مفهوما واحدا فينبغي أن يتحقق لوجود مفهوم واحد عام والا لم يتحقق الحصر العقلي وبهذا التقرير يظهر أن مناط الاستدلال اتحاد مفهوم العدم فلا عبرة بما يقال لادخله في الاستدلال نعم الالسبب بما ذكرنا أن يحذف لفظ بالذات في قوله اذ لا تمايز فيه بالذات الا انه جعل انتفاء التمايز بالذات دليلاً على انتفاء التعدد مطلقاً وان كان مردوداً بما أشير اليه في الجواب

(قوله لجواز أن يكون موجوداً بوجود مغاير الخ) فان قلت كون الشيء موجودا بوجود غيره محال فكل شيء اما أن يكون موجوداً بوجوده الخاص أولا يكون موجوداً أصلا فلا يبطل الانحصار العقلي

موجوداً بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا أريد انه اما موجود بوجوده ايمان
الوجودات واما ليس موجوداً أصلاً لم يبطل الانحصار قلنا حينئذ كان الحصر بملاحظة
اللفظ وأوضاه فلا يكون عقلياً بل استقرائياً تأليماً للوضع مختلفاً بحسب اختلافه (والجواب

أن يكون موجوداً بوجوده الخاص واما أن لا يكون موجوداً أصلاً فلا يبطل الحصر العقلي فأتى بل
يبطل لان الحصر العقلي ما لوجود النظر اليه يجزم العقل بالانحصار ولا شك أن الجزم هنا بواسطة مقدمة
أجنبية هي امتناع كون الشيء موجوداً بوجود غيره كذا أفاده الشارح في حواشي التبريد والمراد بقوله
ما لوجود النظر اليه أي من الأمور الأجنبية فلو احتاج الى تدقيق النظر في الأقسام لا يضر كونه عقلياً
كما في حصر المفهوم في الواجب والمشع والممكن وبهذا اندفع التدافع بين كلامه هذا وبين كلامه في
حاشية شرح حكمة العين وحاشية المطالع

(قوله فان قيل النسخ) يعني انما يبطل الحصر العقلي اذا أريد بقولنا موجود وجود خاص من
الوجودات المتعددة اما اذا أريد به ما يطلق عليه الوجود فلا اذ يصير المعنى اما موجود بأحد الوجودات
أو ليس بموجود أصلاً ولا شك في انحصاره

(قوله مختلفاً بحسب اختلافه) نقل عنه الأبهري ان هذا معنى الحصر ان الشيء اما أن يكون موجوداً
بأحد المعاني التي وضع لفظ الوجود لها أولاً وذلك بما يتغير بأن يفرض وضع لفظ الوجود لاقلة من تلك
المعاني أو أكثر منها فيلزم أن يتغير حال الشيء في كونه موجوداً أو معدوماً بمجرد تغير الأوضاع مع بقائه
في نفسه على حاله وذلك باطل قطعاً انتهى وبهذا اندفع ما أورد بعض الفضلاء انه يجوز أن يكون الحصر
بملاحظة أحد تلك المعاني المختلفة من غير ملاحظة لفظ الوجود الذي يطلق عليها فان هذا المفهوم شامل
لجميع وغير منافي للاشتراك اللفظي لانه على تقدير الاشتراك اللفظي ملاحظة أحد تلك المعاني ليس
الا باعتبار وضع لفظ الوجود لها للوضع مدخل في الحكم والحصر دائر معه ويختلف باختلافه

قلنا الحصر العقلي ما يجزم به العقل بمجرد النظر اليه ولا شك انه هنا بمقدمة أجنبية هي امتناع وجود
الشيء بوجود غيره واعلم ان ادعاء الحصر في قولنا الشيء اما أن يكون موجوداً بوجود خاص أولاً لا يكون
موجوداً أصلاً ولو بواسطة مقدمة أجنبية يشكل بالمبولي فانها قد تكون موجودة بوجود خاص تارة
وبوجودين أخرى فتأمل جوابه

(قوله قلنا حينئذ كان الحصر بملاحظة اللفظ الخ) رد عليه بعض الأفاضل بانه يجوز أن يكون الحصر
بملاحظة إحدى تلك المعاني المختلفة من غير ملاحظة لفظ الوجود الذي يطلق عليها فان هذا المفهوم
شامل للجميع وغير منافي للاشتراك اللفظي وجوابه أن الكلام في التقسيم الذي وقع فيه التمييز بلفظ
الوجود مراداً به معناه الحقيقي اذ الكلام في الحصر المستفاد من قولنا الشيء اما أن يكون موجوداً أو
معدوماً فلا اشكال أصلاً

أنا لانسلم أن العدم مفهوم (واجد بل هو) متعدد متميز بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم (رفع الحقيقة) ولا شك أن الحقائق متعددة (ولكل حقيقة) منها (رفع يقابلها) والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر بلا شبهة وان كان الوجود الوجود زائداً على الحقائق متعددة بحسب تعددها كان أيضاً لكل وجود مخصوص بشئ رفع يقابله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعها حصراً عقلياً كما أن الترديد بين الوجود

(قوله لانسلم أن العدم مفهوم الخ) أي ليس لنا مفهوم واحد مسمى بالعدم انما هي مفومات متعددة على حسب تعدد الوجودات ولفظ العدم مشترك بينهما اشتراكاً لفظياً كالوجود (قوله متعدد متميز بحسب اضافته الخ) والاضافة الى الوجود داخلة في مفهومه فيكون متميزاً بالذات (قوله والترديد الخ) فقولنا زيد اما أن يكون موجوداً أو معدوماً بمنزلة قولنا زيد اما النان أو ليس بالنان

(قوله وان كان الوجود الخ) زاد الشارح هذا لاحتمال مع أنه ليس مذهب القائلين بالاشتراك اللفظي ولذا لم يتعرض في المتن استظهاراً للجواب (قوله ويكون الترديد الخ) فان رفع ذلك الوجود يشمل أن يكون موجوداً بوجود متمايز لذلك الوجود الخاص وان يكون معدوماً وبهذا ظهر أن لوحدة مفهوم العدم مدخلا في الاستدلال وأدفع ما قيل أنه اذا كان مفهوم العدم متعدداً كان بطلان الحصر باحتمالين جواز كونه موجوداً بوجود آخر وكونه معدوماً بعدم آخر فالتمرض لوحدة العدم مستدرك لكن يرد عليه أن هذا الحصر ليس هو الحصر المقصود من قولنا الشئ اما أن يكون موجوداً أو معدوماً فان الغرض منه الحصر في الوجود ورفع الوجود بالكلية لرفع الوجود الخاص بحيث لا ينافي اتصافه بوجود آخر كما لا يخفى ومن هذا ظهر أنه لا بد في الدليل المذكور من التعرض لوحدة العدم أو لكون المراد من العدم معنى لا يجمع الوجود حتى يلزم من كون الوجود مشتركاً لفظاً بطلان الحصر المذكور والوجه أن يقال لو لم يكن الوجود مشتركاً معنى فالعدم اما أن يكون مفهوم واحد أو متعدد بحسب تعدد الوجودات وإياها كان يبطل الحصر العقلي المقصود من قولنا الشئ اما أن يكون موجوداً أو معدوماً اما على الاول فلجواز الوساطة بأن يكون موجوداً بوجود آخر واما على الثاني فلا فإنه حينئذ يكون حصراً بين الوجود والعدم بالمعنى الذي يجمع الوجود وذلك ليس بمقصود

(قوله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعها حصراً عقلياً) رد عليه بأن الحصر العقلي هو ما وجد النظر اليه لجزم العقل وهناك جزم العقل بواسطة مقدمة أجنبية هي أن الشئ لا يكون موجوداً بوجود غيره ولا معدوماً بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجوداً بوجوده الخاص بل كان أخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود آخر

المطلق على تقدير ثبوته وبين رفته حصر عقلي : الوجه (الرابع) قال بعض الفضلاء هذه القضية (أي كون الوجود مشتركاً بمعنى (ضرورية) لاجابة فيها الى دليل بل يكفيها أدنى تنبيه (اذ نعلم بالضرورة ان بين الوجود والوجود) كالسواد والبياض الموجودين مثلاً (من الشراكة في الـكون في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم) كاليـاض والعنقاء وليس هذه الشراكة في الـكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن

(قوله الوجه الرابع قال النخ) واذا كانت هذه القضية ضرورية كان الاشتراك ثابتاً بطريق الاولى فهذا استدلال بالعلم ببداية القضية على العلم ببنيتها ولا ينافي ذلك كون البداية فرع ثبوتها فاندفع ما يتوهم من أن كون هذه القضية بديهية منافي للاستدلال ببدايتها عليها فالصواب أن يترك قوله الوجه الرابع ويقال وقال بعض الفضلاء ليكون عديلاً لما فهم عن الوجوه السابقة من كون هذه القضية نظرية (قوله لاجابة فيها الى دليل النخ) فلا يردانها لو كانت ضرورية لما استدلت عليها القوم لانها تنبئها عليها (قوله اذ نعلم النخ) دليل على الحكم بالبداية فانه قد يكون نظرياً (قوله ان بين الوجود النخ) استدلال باشتراك الـكون بين أي وجودين فرضنا وعدم اشتراكه بين الوجود والمعدوم على اشتراكه بين جميع الموجودات فلا يتوهم أن الدليل عين المدعى

أو عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجوداً بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما انه ليس موجوداً بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الابعـد ملاحظة تلك المقدمة الأجنبية فلا يكون حصراً عقلياً وفيه بحث لان الحصر العقلي ما يجزم العقل فيه بالانحصار بمجرد تصور الطرفين كما هو حتمهما وأما اذا لم يتصورا حق تصورهما فعدم الجزم لا يخل بالانحصار العقلي كما هو شأن جميع الاوليات ثم ان خصوص عدم ليس الا بخصوص المضاف اليه وهو الوجود الخاص حينئذ لا سلم انه اذا وجد زيد بوجود آخر أو عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجوداً بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص غاية ما في الباب انه لزم من هذا الحال المقروض أن عدم زيد بعدم خاص وهو سلب وجوده الخاص وبوجود خاص غير ما أضيف اليه هذا العدم أو عدم بعدمين خاصين وبالجملة لا شك على تقدير تعدد الوجودات الخاصة والعـدمات الخاصة ان لكل وجود جزئ سلباً متعلقاً به فاصل الجواب أن الحصر بين الوجود الجزئي وسلبه الذي يصدق عليه العدم الخاص عقلي وهذا كلام حق لا غبار عليه لا يقال الحصر الذي ادعي عقليته هو الذي أحد طرفيه كون الشيء ليس له وجود البتة فالـحصر العقلي فيما يكون أحد طرفيه العدم الخاص بمزمل عما فيه المستدل لانا نقول فالـحصر لا يسلم تحقق الحصر العقلي حينئذ كيف وتحققه عقلي فيما يكون أحد طرفيه مذكورة موقوف على ثبوت الوجود المطلق فن لا يسلمه لا يسلمه نعم المتفق عليه تحققه بين الوجود والمعدوم واما ان العدم

الالفاظ وأوضاعها (وهذا) الذي ذكرناه (لا يمنع إلا المعاند) فانه غير متنع له وأما بالنسبة الى النصف فهو قاطع فيما ادعيناه كذا في المباحث الشرقية قال المصنف (وتعود قضية الماهية والتشخيص) فان الحال فيهما أيضاً كذلك فان ا ك ت في مجرد الاشتراك تم الكلام وان ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل بشهادة الماهية والتشخيص . الوجه (الخامس) قال (ذلك البعض من الفضلاء) (من زعم انه) يعنى الوجود (غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدري اذ لولا انه تصور مفهوم واحد) شاملاً لجميع الموجودات (يحكم عليه بانه غير مشترك) بين الموجودات (للزومه البرهان في كل وجود انه كذلك) أى غير مشترك (واذا لم تكن الدعوى) المتعلقة بامور متعددة واحدة (عامة) لها (لم يمكن اثباتها بدليل) واحد (عام) لان تلك الدعوى حينئذ متعددة بحسب المعنى كتعدد تلك الامور فلا بد لكل واحدة من تلك الدعاوي من برهان على حدة والحاصل ان

(قوله فانه غير متنع له) اذ له أن ينكر العلم بالامر المشترك بين الموجودين
(قوله الوجه الخامس قال الخ) تقريره انه لو لم يكن الوجود مشتركاً معنى لكان الحكم بانه غير مشترك مطابقاً للواقع والتالى باطل لان الحكم بانه غير مشترك يستلزم الاشتراك فلا يكون مطابقاً للواقع
(قوله يحكم عليه) أى على ذلك المفهوم الواحد من حيث اتحاد افراده أعنى الوجودات فلا يرد عليه ان المحكوم عليه هى الافراد لا العنوان فالصواب أن يقال يحكم بملاحظته على تلك الوجودات
(قوله واذا لم تكن) الظاهر لانه اذا لم تكن لانه دليل للملازمة المستفادة من الشرطية السابقة الا انه أورده بالمعطف اشارة الى أن هذه المقدمة محققة مقررة لاشبهه فيها مع قطع النظر عن جعلها داليل للملازمة
(قوله عامة لها) بأن لا يوجد مفهوم مشترك بينها يجعل عنواناً للملاحظة
(قوله لان تلك الدعوى حينئذ) أى حين فرض أن لا يوجد مفهوم شامل لتلك الامور متعددة بحسب تعدد تلك الامور فكانت قضايا متعددة لا بد من الاستدلال عليها من ملاحظة كل واحد من تلك الامور بخصوصه وجمله أصغر واثبات الاوسط له فيحصل صغريات متعددة تتعدد الدلائل بحسب تعددها مثلاً اذا قيل الوجودات نفس الحقائق ولا شئ من الحقائق بمشركة وفرض انه ليس مفهوم واحد يجعل آلة للملاحظة تلك الوجودات لا بد من ملاحظة كل واحد منها بخصوصه ويقال هذه حقيقة وتلك حقيقة فيجعل صغريات متكررة حسب تكثر الوجودات فضم الى تلك الكبرى فلا يكون الدليل واحداً
فيه مفهوم واحد فهو مستدل عليه بعدم التمايز بين الاعداد ولذا أجيب عنه بثبوت التمايز بالإضافة الى الوجودات فليتأمل فيه حق التأمل

(قوله وتعود قضية الماهية والتشخيص) وأيضاً دعوى الضرورة في عمل النزاع لانسمع

الدليل اذا كان واحدا متناولا لمتعدد فلا بد ان تكون الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد وعمومها اياه انما يكون باخذ معنى واحد عام لجميعه اذ لولاه لوجب التعرض لحقيقة وصية كل واحد من ذلك المتعدد فمن قال ان الوجود غير مشترك فلا شك ان حكمه هذا غير مقتصر على وجود واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لا متجانس ذلك القائل الى ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد منه لكنه متصرف بان حجته على ان الوجود غير مشترك تتناول كل وجود فلا بد له من ان يتصور معنى واحدا متناولا للوجودات باسرها وقد حكم على ذلك المعنى بحكم ايجابى صادق هو انه غير مشترك فلا بد ان يكون ذلك المعنى متعقبا فقد لزمه الاعتراف بان الوجود مشترك والجواب

(قوله بل يتناول الخ) لا يثبتون من هذا ان من قال بان الوجود غير مشترك اراد به ان لوجودات الخاصة غير مشتركة لانه لا يقبل النزاع بل اراد ان لاشئ من الوجود بمشترك ويلزم من هذا كون كل وجود خاصا وغير مشترك فتدبر فانه زل فيه اقدام

(قوله ان يتصور معنى واحدا) اذ لا بد من تصور المحكوم عليه وهذا القدر مشترك بين الموجبة والسالبة (قوله صادق) أى فى زعمه

(قوله فلا بد ان يكون ذلك الخ) اذ لا بد فى صدق الموجبة من وجود آخر للموضوع به بخلاف الموضوع والحمول فى نفس الامر ويكون مناطا للصدق سواء كان فى الذهن أو فى الخارج فيكون ذلك المعنى ثابتا فى نفس الامر وبما ذكرنا ظهر ان مجرد تصور المعنى الواحد لا يكفي فى الاستدلال لجواز ان يكون ذلك التصور مجرد فرض العقل واعتباره الا يلزم ثبوت ذلك المعنى فى نفس الامر بل فى فرض

(قوله لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد الخ) فان قلت الانطباق بالذم وان كان مستحيلا لكن الانطباق بالقوة غير مستحيل بان يورد دليل يمكن ابراهيمه فى غير ما اورد فيه أيضا فيكون بذلك الايراد ونظيره ما صرح به الشارح فى أوائل بيان شرح المفتاح من أنه اذا بين حاك جزئي بوجه علم جرياته فى جميع الجزئيات على سواء يثبت القاعدة الكلية بلا شبهة ويسى تصويرا للبرهان الكلى فى مثال جزئى تأنيسا به قلت ما ذكرته من الاكتفاء ببناء على العلم بجرياته فى سائر الجزئيات وانه بعد ذلك ورأى شامل أيضا

(قوله وقد حكم على ذلك المعنى) الظاهر انه جعل نفس المفهوم الكلى أيضا من الافراد وعلم الحكم على جميعها والا لكانى ان يقال فلا بد من أن يتصور معنى واحدا متناولا للوجودات هو المعنى بالوجود المشترك ثم المراد بالصدق فى قوله بحكم ايجابى صادق الصدق فى زعم المستدل فليتناول

انا تأخذها) أى الدعوى (سالبة) لا موجبة معدولة (فنقول لا يوجد معنى مشترك فيه
 فيها يسمى الوجود وذلك لا يقتضى وجودا مشتركا) بينها بل يكفيا تصور وجود كذلك
 وهذا (كما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين) فانه لا يقتضى شخصا مشتركا بينهما
 لاستعانه بل يقتضى تصوره (وتحقيقه ان السالبة لا تقتضى وجود الموضوع) بل تصوره
 فقط ويمكن ان يجاب أيضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد
 شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليه حكما عاما لها بهذا العنوان المتناول اياها من غير حاجة
 الى ان يبرهن على خصوصية كل واحد منها في الوجه (السادس لولم يكن الوجود) معنى
 واحدا (مشاركا لم يتميز الواجب عن الممكن فانا اذا قلنا) على تقدير كون الوجود معاني
 متعددة الشيء (اما ان يجب وجوده أولا فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر)

العقل وان الجواب بأخذ تلك القضية سالبة تام وان ما قيل ان مدار الاستدلال على انه لا بد في الدعوى
 من تصور معنى واحد عام ليكن اثباتها بدليل واحد سواء كان الدعوى موجبة أو سالبة فالفرق المذكور
 غير نافع في الجواب وهم باطل

(قوله بل يكفيه تصور وجود كذلك) والنصور يجوز أن يكون بمجرد الفرض والتقدير فلا
 يستدعي ثبوته في نفس الامر

(قوله بل يقتضى تصوره) أى تصور الشخص المشترك وتقديره وهذا لا ينافي ما قيل ان الجزئي
 يتمتع تصور اشتراكه لانه بمعنى التجوز لا التقدير على ما قرر في موضعه

(قوله ويمكن أن يجاب النخ) حاصله أن التلازم مما ذكر انه لا بد من ملاحظة معنى واحد عام يكون

آلة للملاحظة تلك الوجودات وبهذا القدر لا يلزم اشتراك الوجود بالمعنى المتنازع فيه لجواز أن يكون
 ذلك المعنى مأخوذا من الاشتراك اللفظي بأن يقال للمسمى بالوجود نفس الحقائق والحقائق متخللة

(قوله لم يتميز الواجب عن الممكن) أى بالذات خص الممكن بوجود التميز عن المتنوع لكونه معلوما
 عنه جميع الوجودات

(قوله فقد يجب له الوجود) سواء كان الوجود نفس الحقيقة أو زائدا عليه فانه يجب ثبوت ماهية
 الشيء له وما يقتضيه ذاته ولا يجب له ما عداها

(قوله يقتضى تصوره) لا يخلو عن مخالفة لما ذكر في المتن من أن الجزئي الحقيقي يتمتع فرض
 اشتراكه فلينأمل

(قوله الوجه السادس الخ) فيه بحث لان الواجب ما يجب له وجود ما والممكن ما لا يجب له وجود
 أصلا فالانزياح ظاهر بلا اشكال الا أن يرجع الى أن هذه القسمة أيضا عقلية والمحصر فيها ذكرته بملاحظة
 اللفظ وأوضاعه

فيكون الشيء الواحد واجبا ممكنا معا فلا يتميز ان أصلا بخلاف ما اذا كان الوجود معنى واحدا لاستحالة ان يكون نسبة المعنى الواحد الى شيء واحد بالوجوب والامكان معا بالنظر الى ذاته (والجواب) ان ما ذكرتم مبني على جواز ان يكون لشيء واحد وجودان (كون الشيء) الواحد (له وجودان وان كان) الوجود (نفس الحقيقة) أو زائدا عليها (معلوم الانتفاء بالضرورة) لا امتناع ان تكون الحقيقة الواحدة حقيقتين أو ان تكون موجودة بوجودين وان كانا زائدين عليها (وامامنا قال ليس) الوجود (بمشترك) معنى

(قوله ان ما ذكرتم الخ) لان مجرد كونه لا يجب له الوجود بمعنى آخر لا يقتضي كونه ممكناً مالم يعتبر معه جواز ذلك المعنى له وهو مبني على جواز أن يكون لشيء واحد وجودان وهذا يمنع لامتناع تعدد ماهية الشيء ووجود الشيء مرتين فقوله معلوم الانتفاء معناه معلوم امتناعه كما يدل عليه تعاميل الشارح فلا حاجة الى اعتبار حذف المضاف أي وجواز كون الشيء الخ أو اعتبار أن الممكن مالا يلزم من فرض وقوعه محال

(قوله وان كان الخ) لما كان المتبادر من عبارة المتن على ما هو مقتضى ان الوصلية ان الحكم المذكور على تقدير زيادة الوجود أولى منه على تقدير العينية وليس كذلك زاد عليه الشارح قوله أو زائدا عليها ليتحقق أولوية تقيض الشرط ويصير المعنى ان هذا الحكم معلوم الانتفاء بالضرورة وان فرضنا أحد الأمرين من العينية أو الزيادة فكيف اذا تعين العينية كما هو مذهبنا فان معلومية انتفائه جليته أولى لان امتناع تعدد الحقيقة أظهر من امتناع كون الشيء موجودا مرتين (قوله وان كانا زائدين) بخلاف ما اذا كان أحدهما نفس الحقيقة والآخر زائدا عليه فان امتناعه أظهر لانه يستلزم أن يكون الشيء موجودا بنفسه وأن لا يكون موجودا بنفسه فتدبر فان الناظرين تحيروا في فهم معنى ان الوصلية في الموضعين

(قوله وكون الشيء الواحد له وجودان الخ) قبل فهم منه ابطال العملية أعني أن يكون لشيء وجودان بالفعل والعملية أحسن من الامكان الذي يكفي في جريان الوجه السادس ولني الاخص لا يستلزم اني الاعم وأجيب أولا بتقدير المضاف أي جواز كون الشيء الواحد أو امكانه وثانياً بان الممكن مالا يلزم من فرض وقوعه محال وبداهة العقل شاهدة ببطلان وقوعه فالامكان باطل أيضاً

(قوله أو زائدا عليها) فيه مناقشة لفظية وهي ان ان في قوله وان كان نفس الحقيقة يفيدان ما وقع موقع الجزاء وهو معلومية انتفاء الوجودين لشيء أولى بالزوم لتقيض الشرط أعني كون الوجود نفس الحقيقة والمقصود في مثله بيان أن الجزاء لازم الوجود على كل تقدير لان الشرط المذكور في الكلام اذا استبعد استلزامه للجزاء ويكون تقيضه أولى بذلك الاستلزام مع تحقق استلزامه بالفعل لزم استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه كما في قولك لو أهنتك لآثيت عليك فيثبت يرد على عبارة

بل هو مشترك بين الكل اشتراكاً لفظياً (فهم القائلون بأنه نفس الحقيقة) في الكل
 (وسيجي حجتهم) وههنا مذهب ثالث نقل عن الكشي وأتباعه وهو ان الوجود مشترك
 لفظاً بين الواجب والممكن ومشارك معنى بين الممكنات كلها وهذا لسخافته لم يلتفت
 المصنف اليه (المقصد الثالث) في ان الوجود نفس الماهية أو جزؤها أو زائدها وفيه
 مذاهب (ثلاثة) لأنه اذ لم يقل أحد بان الوجود جزء الماهية فاما ان يكون نفس الماهية في
 الكل أي الواجب والممكن جميعاً أو زائداً عليها في الكل أو يكون نفس الماهية في الواجب
 زائداً عليها في الممكن أو بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به أحد فانحصرت المذاهب
 في ثلاثة (أحدها للشيخ أبي الحسن الاشعري وأبي الحسين البصري) من المعتزلة (أنه
 نفس الحقيقة في الكل) أي الواجب والممكنات كافة (لوجوه) ثلاثة (الاول او كان)

(قوله فان الوجود الخ) أي ما يطلق عليه الوجود لا الوجود المطلق فيشمله مذهب الاشعري
 أيضاً ولذا وضع المظهر موضع المفسر

(قوله نفس الماهية أو جزؤها الخ) كلمة أو ليس للتقسيم ولا للتريد اذ لا مذهب في اقسامه
 وتريده للعقلين بل هو لاحد الامرين على ما هو أصل وضعه فهو قضية حملية محمولة أحد الامور
 الثلاثة عند العقل وفي هذه القضية التي محمولة أحد الامور الثلاثة عند العقل على سبيل منع الخلو
 مذاهب ثلاثة باعتبار تعيين محمولها

(قوله بان الوجود جزء الماهية) فسقط كونه جزءاً في الكل وكونه جزءاً في البعض سواء كان
 عيناً في البعض الآخر أو زائداً

(قوله فاما أن يكون الخ) الانحصار في هذه الاحتمالات الاربعة بناء على عدم اعتبار التفصيل في الممكن

المصنف أن نفس الشرط ههنا أولى باستلزام ذلك الجزاء وهو ظاهر ولئن أغرض عن حديث الاولوية
 بناء على الاستعمال الشائع في تراكيب المصنفين فلا أقل من لزوم تحقق احتمال آخر غير الشرط المذكور
 تحقق الجزاء عليه أيضاً فحينئذ لا معنى لضم الشارح قوله أو زائداً عليها اللهم الا أن يقال ذلك الاحتمال هو
 الجزئية والوضح في العبارة سواء كان نفس الحقيقة أو زائداً عليها ثم ان قوله وان كانا زائدين عليها بما
 لا يحتاج اليه لان قوله وأن تكون موجودة بوجودين ناظر الي قوله أو زائداً عليها كما ان قوله لا امتناع
 أن تكون الحقيقة الواحدة الخ ناظر الى قوله نفس الحقيقة فتأمل

(قوله وهذا لسخافته الخ) وجه السخافة أن الادلة عامة

(قوله انه نفس الحقيقة الخ) قيل فعل هذا يلزم استثناء الممكن عن الفاعل اذ لا يمكن افادة الوجود
 الخارجي لانه عين الماهية وهي في نفسها لا يمكن جعلها وجوابه على تقدير أن يكون مراد الشيخ ما بيحقيقه

الوجود (زائداً) على الماهية (كانت الماهية من حيث هي هي غير موجودة) أى اذا
اعتبرت الماهية في حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها لم تكن موجودة
(فكانت معدومة) اذ لا واسطة بينهما (فيلزم) حينئذ من انضمام الوجود اليها وقيامه بها
(اتصاف المدوم) الذى هو الماهية (بالوجود وانه تناقض) اذ تكون الماهية حينئذ معدومة
موجودة مما (والجواب من وجهين) الاول (التقضى بسائر الاعراض الزائدة) على
معروضاتها بلا اشتباه فيقال لو كان السواد مثلاً زائداً على الجسم كان الجسم من حيث هو
غير اسود فاذا انضم اليه السواد لزم اتصاف الجسم الذى ليس باسود بالسواد فيلزم ان
يكون ذلك الجسم اسود وليس باسود مما وانه تناقض (و) الثانى (الحل وهو ان الماهية من
حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سيأتى) فى الموضع الثانى (وكل منهما) أى من
الوجود والعدم (أمر) زائد عليها (ينضم اليها) فقولنا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا
معدومة نعني به انها ليست عين الوجود ولا عين العدم وانه ليس شئ منهما داخلها
بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم

(قوله أى اذا اعتبرت الخ) لم يفسر الجينية بعدم اعتبار انضمام الوجود لئلا يصير الحكم عليها
بكونها غير موجودة لغوا وما قيل من انه اذا قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها لم يظهر ترتب قوله
فكانت معدومة عليه لان العدم خارج عنها كالوجود فوهم لان ترتبه عليه بالنظر الى انتفاء الواسطة غاية
ما بالباب انه يلزم أن تكون معدومة وأن لا تكون معدومة فيكون زيادة الوجود لاستلزامه للتبعضين
باطلا على ان عدم ظهور ترتبه عليه بمنوع لجواز أن يكون باعتبار كون العدم جزءاً له أو نقبه
(قوله الحل) أى منع مقدمة معينة وهي قوله فكانت أى الماهية من حيث هي معدومة بتبع لزوم
الواسطة فاما نعني بقولنا الماهية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة انه ليس شئ منهما فى مرتبة
الماهية فى الملاحظة العقلية لعدم كونها نفس الماهية أو داخلها فيه ارتفاع التبعضين فى الملاحظة ولا
استحالة فيه ولا نعني به انها منفكة عنها حتى يلزم ثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم

للمستف ظاهراً وأما اذا حمل على ظاهره فيمكن أن يستفاد من جواب الوجه الاول الدال على الزيادة فى الممكن
(قوله مع قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها) فيه بحث لان قيد الجينية ان فسر بهذا لم يظهر
قوله فكانت معدومة لان العدم خارج عنها كالوجود فاذا قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها يترجح
اتصافها بالعدم على اتصافها بالوجود فالاولى أن يقال فى تفسيرها مع قطع النظر عن انضمام الوجود اليها
ويمكن أن يدفع بان التفسير المذكور بناء على ماهو المتبادر من قوله من حيث هي هي وأما قوله فكانت
معدومة فالزامى وبناء على انتفاء الواسطة ومثله كثير وما ذكرته حاصل الجواب الذى ذكره

كانت معدومة وإذا لم يعتبر معها شيء منهما لم يمكن أن يحكم عليها بأنها موجودة أو معدومة ولا نفي به أن الماهية منفكة عنهما معا حتى يلزم الوساطة وتلخيصه أن الوجود ينضم إلى الماهية وحدها لا إلى الماهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا إلى الماهية المأخوذة مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة أخرى ينضم إليها لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر كل ذلك على قياس انضمام الاعراض إلى محلها الوجه (الثاني قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده) أي وجود ذلك الشيء (في نفسه ضرورة) فإن ما لا ثبوت له في نفسه لم يمكن أن يتصف بصفة ثبوتية ولا شك أن الوجود أمر ثبوتي (فلو كان الوجود صفة)

(قوله لم يمكن أن يحكم عليها النخ) لأنها ليست متصفة بأحدهما
(قوله ينضم إلى الماهية) وهذا الانضمام إنما هو في العقل بمعنى أن العقل إذا لاحظ الماهية من حيث هي ولا حظ ترتب الآثار عليها حكم بأنها موجودة وليس ذلك الانضمام في الخارج حتى يردان للماهية من حيث هي في الخارج فكيف ينضم الوجود إليها
(قوله بل في زمان كونها الخ) اضرب عن مضمون العبارة وفيه إشارة إلى دفع ما قيل أن انضمام الوجود أن كان في زمان الوجود يلزم تحصيل الحاصل وأن كان في زمان العدم يلزم اجتماع التقيضين وحاصل الدفع اختيار الشق الأول ومنع استحالة تحصيل الحاصل لأنه تحصيل المعادل بهذا التحصيل وإذا ليس بمحال إنما المحال تحصيل ما هو حاصل قبل هذا التحصيل
(قوله الثاني قيام النخ) تقريره أنه لو كان الوجود زائدا على ماهية مالكان قائما بها وإذا كان قائما بها لكان فرعا على وجودها في نفسها وإذا كان فرعا لوجودها في نفسها كان للماهية وجود قبل وجودها ينتج لو كان الوجود زائدا على الماهية كان للماهية وجود قبل وجودها والثالي باطل لأنه يلزم كون الشيء موجودا مرتين وتقدم الوجود على نفسه أو التسلسل فكذا المقدم ثبت أن الوجود ليس زائدا في شيء من الماهيات

(قوله فإن ما لا ثبوت له النخ) إذ للمعوم مألوف عنه كل صفة وقيد بالثبوتية إذ يتصف المعوم بالصفات المدمية فانه في الحقيقة سلب الانصاف بالصفات الثبوتية قبل هذا البيان إنما يدل على الاستنزام دون الفرعية والتوقف فالجواب أن ثبوت شيء شيء يستلزم ثبوت المثبت له في طرف الثبوت وجبائذ

(قوله بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود) الاضرب متعلق ببيتك العبارة مع لا بالثاني فقط وفيه إشارة إلى الجواب عما يعود إليه المستدل ويقول عروضة الماهية إما حال كونها موجودة فيلزم تحصيل الحاصل أو حال كونها معدومة فيلزم اجتماع التقيضين.

زائدة (قائمة بالمماهية لزم ان يكون قبل) قيام (الوجود) بها (لها وجود) فليزم كون الشيء موجودا مرتين هذا خاف (و) أيضا (يلزم تقدم الشيء على نفسه) ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق (ويمود الكلام في ذلك الوجود) السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالمماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث (وتسلسل) الوجودات الى ما لا نهاية له وهو ممتنع (ومع امتناعه فلا بد) هناك (من

لا اشكال في قيام الوجود بالمماهية والانصاف به وعندى ان الانصاف نسبة بين الطرفين فيحتاج الى ثبوتها فيه فيكون الانصاف متوقفاً وفرعا لثبوت المثبت له فان قيل فيلزم أن يكون فرع ثبوت المثبت أيضاً قلت نعم اذا كان الانصاف حقيقياً كالانصاف بالامراض كما نص عليه الشيخ حيث قال في الهيات الشفاء ان ما لا يكون موجودا في نفسه استحالة أن يكون موجودا لشيء وأما اذا كان الانصاف انتزاعياً كاتصاف زيد بالعمى فلا يقتضى الا ثبوت اثبت له لانه لا بد من مبدأ الانتزاع في طرف الانصاف حتى ينتزع منه (قوله فيلزم النخ) يعنى أن قوله ويلزم تقدم الشيء على نفسه ليس في حيز الجزاء والا لكان الواجب أن يقول وتقدم الشيء على نفسه أو لزوم تقدم الشيء على نفسه بل هو معطوف على مقدر لازم من التالي لزوماً بينا ولذا تركه المصنف فالأمر الثلاثة محالات لازمة للتالي مرتبة عليه اما الاول فن القباية مع قطع النظر عن كون الوجود السابق عين اللاحق أو غيره والثاني على تقدير العينية والثالث على تقدير الغيرية وأما أورد الواو بين الثاني والثالث نظرا الى اجتماعها في الترتيب على كون الوجود السابق قبل اللاحق وان كان لزوم كل واحد منهما على تقدير مباين لتقدير الآخر وبهذا الاعتبار يصح أن يكون موقفاً لا وكما سيجي في عبارة الشارح

(قوله وتسلسل الوجودات النخ) أى يلزم وجود سلسلة في الوجودات الغير المتناهية المترتبة المجتمعة لكون كل وجود سابق شرطاً لوجود لاحق لانه يلزم أن لا تنتهى سلسلة الوجودات الى غير النهاية حتى يقال انه ليس بمحال انما المحال وجود السلسلة الغير المتناهية بالفعل (قوله ومع امتناعه فلا بد النخ) أى مع امتناع التسلسل في نفس الامر او فرض وجوده هنا

(قوله ومع امتناعه) أى مع امتناع التسلسل اللازم المفروض في نفسه بما سيأتى من أدلة ابطاله واستلزامه انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين يلزم عدمه على تقدير فرض وجوده وفيه المطلوب كإحقاقه الشارح وهذا كلام مقبول في صناعة المناظرة ولا يرد عليه نظر شارح المقاصد حيث قال وفيه نظر لانا لانسلم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه وجود آخر بل كل جميع فرضت ففروضها بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين المماهية وجود آخر نعم يمكن أن يناقش في قوله وذلك الوجود لا يكون زائداً النخ بمنع ذلك مستندا بجواز استلزام المحال للمحال كما هو المشهور فليتأمل

وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعاً) فيكون هو عين الماهية وذلك لان جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تنتهي عارضة للماهية فتقتضي ان يكون لها وجود بلها لامتناع اتصاف المعلوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زائداً على الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعاً بل يكون عينها وهو المطلوب (والجواب ان الضرورة) التي ادعيتوها انما هي (في صفة وجودية هي غير الوجود) فان البديهية تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه (واما الوجود فالضرورة) فيه على عكس ذلك لانها (تقتضي بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم) من لزوم كون الشيء موجوداً مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه أو تسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له ولتقابل ان يقول هذا الجواب من قبيل التخصيص للاحكام العقلية اليقينية بسبب ما يعارضها كما هو دأب أصحاب المعلوم الظنية في احكامها العامة فلا يصح قطعاً

فالمطلوب وهو كون الوجود نفس الماهية ثابت لان جميع الوجودات المتسلسلة الغير المتناهية بحيث لا يند منها وجود مجموع مقابر لكل واحد من الوجودات بالذات لوجوب مفايرة الكل مع الجزء فالكل من حيث الكل ليس نفس الماهية ولا جزءاً منها فهو خارج عنها قائم بها كقيام كل واحد منها فيكون قيامه فرعاً لوجود الماهية في نفسه لما مر ولا يكون ذلك الوجود زائداً على الماهية والا لم يكن جميع ما فرضناه جميعاً فيكون نفسها وهو المطلوب فتدبر فانه تقرير منقح يتضح به المرام ولا يرد عليه الشكوك التي مرست للتأخرين في هذا المقام تركنا التصريح بها تحافياً عن طول الكلام

(قوله لان جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تنتهي) أي لا تنتهي بالفعل لما صرفت فلا يرد ما في شرح المقاصد انا لانسلم انه على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه وجود آخر بل كل جميع فرضت فعروضها بواسطة وجود آخر عارضى لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر

(قوله بسبب ما يعارضها) أي بسبب ما يعارض منبتها من الضرورة والدليل اذ التعارض من خواص الادلة وانما قيد بذلك لان التخصيص بسبب المعارض تخصيص للحكم مع جريان الدليل فيما خص عن الحكم الكلي وهو يدل على بطلان دليل ذلك الحكم وانتقاضه كما فيما نحن فيه ولذا جعل الدليل المعارض سبباً للتخصيص فقال لما ذكرتم بخلاف التخصيص بسبب عدم جريان الدليل فانه جار في الاحكام العقلية كقولهم تعيضا المتساويين متساويان خص منه الامور الشاملة لعدم جريان الدليل فيه لاسبب وجود

(قوله ولتقابل ان يقول الخ) قيل اذا كان الفارق هو الضرورة العقلية أيضاً لم يكن من قبيل التخصيص المذكور

بل الصواب ان يقال الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية أى موجودة فى الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة فى الخارج بل امتيازها عن

للمعارض وقس على هذا

(قوله الضرورة النح) لما لم يخص المستدل القيام بكونه فى الخارج بل أطلقه وقيد الصفة بالثبوتية أجاب الشارح بأنه ان أراد بالثبوتية الموجودة فى الخارج فسلم ان قيامها يقتضى وجود الموصوف فى الخارج لكن الوجود ليس كذلك وان أراد به ما ليس السلب فى مفهومه فلا سلم ان قيامها مطلقا يقتضى وجود الموصوف فيه بل اذا كان القيام خارجياً وقيام الوجود بالماهية ليس كذلك بل فى العقل فلا يلزم أن يكون للماهية قبل وجودها فى الخارج وجود فيه حتى يلزم الحلات وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان الضرورية حاكمة بأن قيام الصفة بالموصوف فرع وجود الموصوف سواء كانت الصفة موجودة أو معدومة نحو زيد أعمى فالتخصيص بالموجودة لا وجه له لان ذلك انما هو على تقدير كون القيام فى الخارج ومقصود الشارح أن القيام مطلقا انما يقتضى وجود الموصوف فى الخارج اذا كانت الصفة موجودة فى الخارج (قوله وليس الوجود النح) اذ ليس فى الخارج ماهية ووجود يقوم بها كالسواد والجسم

(قوله بل امتياز النح) يعنى انه اذا حصل الهوية الخارجية حللها العقل الى ماهية ووجود بالنظر الى ترتيب الآثار عليها ويصفها به فاتصافها به اتصاف ذهنى انتزاعى وهو لا يقتضى الا كون الماهية فى الخارج بحيث ينزع العقل الوجود منها فلا يرد انه لو كان الاتصاف به فى العقل يلزم احتياج الموجودات الخارجية فى كونها موجودة الى العقل وذلك بين البطلان فان الاشياء موجودة فى الخارج مع قطع النظر عن وجود ذهن وعقل ويلزم احتياج الواجب فى وجوده الى وجود الذهن لان ذلك انما يلزم اذا كان الاتصاف به فى الذهن حقيقياً لا انتزاعياً وكذا لا يرد انه يلزم التسلسل فى الوجودات الذهنية لان الاتصاف به فى الذهن يكون فرع الوجود الماهية فى الذهن ونقل الكلام الى الوجود الثانى والثالث والرابع وهكذا لان هذا التسلسل فى الامور الاعتبارية التى تنقطع باعتبار العقل فتدبر فانه دقيق قد أطل الفضلاء فيه الكلام وما فازوا بالمرام وكذا لا يرد ما أورده بعض الفضلاء من أن فى القول بامتيازها فى العقل اعترافاً بمذهب الشيخ فكيف يكون جواباً لاستدلاله لان مذهبه انه ليس ما يصدق عليه الوجود أمراً وراء الحقيقة فالوجود فى الخارج والعقل نفس الحقيقة والتغاير بينهما باعتبار المفهوم وهذا الجيب يقول أن ما يصدق عليه الوجود أمر مغاير للماهية فى الذهن وليس مغايراً لها فى الخارج نعم لو حمل مذهب الشيخ على ان مراده لنى الزيادة فى الخارج كما يدل عليه أدلته على ما يحقته المصنف كان فى الجواب المذكور اعترافاً لمذهبه

(قوله بل الصواب أن يقال النح) فان قلت على هذا بطل الفرق الذى ذكره بين السالبة والموجبة بان السالبة لا تقتضى وجود الموضوع بخلاف الموجبة للدلالة على أن المحمول فى الموجبة اذا لم يكن موجوداً خارجياً لا يقتضى وجود الموضوع قلت المنى هنا فى المآل هو القيام الخارجى للمقتضى لتقدم الوجود

معروضه انما هو في العقل وحده نعم هو نبوتى بمعنى انه ليس السلب داخلا في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج فلا يكون مندرجا في ذلك الحكم الضرورى هذا وقد اعترض بان هذين الوجهين ان صحا لزم منهما ان الوجود ليس زائدا على الماهية لانه عنها لجواز ان يكون جزءا منها وان لم يذهب اليه أحد الوجه (الثالث لو كان) الوجود (زائدا) على الماهية

(قوله واعترض النخ) والقول بان الجزئية منتف بالاتفاق فلم يكن نفس الحقيقة كان زائدا عليها على ما في شرح المقاصد يخرج الدليل عن كونه تحقيقياً وأما ما قيل ان اللازم من الدليل الثاني أن يكون وجود مانع الماهية لا كل وجود فليس بشئ لان مراد الشيخ بقوله أن وجود كل شئ نفس حقيقته ان الوجود الذى هو مظهر الاحكام ومصدر الآثار نفس الحقيقة وقد ثبت ذلك

(قوله لو كان الوجود النخ) تقريره انه لو لم يكن الوجود نفس الماهية لكان زائدا عليها أو جزءا منها وكلما كان أحدهما كان له وجود آخر أي موجودا بوجود مغاير لنفسه زائد عليه أو جزء منه اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فيتضمن حكيم أحدهما كونه موجودا وذلك لامتناع اتصافه بنقيضه وثانيهما كون وجوده مغاير لنفسه اما زائدا عليه أو جزءا منه وذلك لان المفروض ان الوجود زائد على الماهية أو جزء منها في الموجودات والوجود من جنسها ولا يخفى ان هذا الدليل يدل على عدم كونه زائدا أو جزءا في الكل فلا يثبت به المدعى أعني العينية في الكل وهذا الاعتراض غير الجواب الذي يأتي لانه على تقدير تسليم تمامية الدليل والجواب المذكور منع لكون الوجود موجودا أو كونه وجوده مغاير له

الخارجي والمدعى في الموجبة هو اقتضاء وجود الموضوع حال اعتبار الحكم مطلقا فلا منافاة قال بعض المحققين الظاهر أن مراده أن الصواب في جواب دليل الشيخ أن يقال كذا وليس بصحيح لان هذا عين مذهب الشيخ وهو أن الوجود ليس زائدا في الخارج بل في العقل اذ لو كان زائدا في الخارج لزم المحالات وقد سلم هذا فكيف يكون جوابا عنه وهذا يوافق ما في شرح حكمة العين من أن النزاع في زيادته بحسب الخارج لكن قال الشارح في حواشيه الظاهر أن النزاع في كونه زائدا في نفس الامر وبحسب الذهن لا بحسب الخارج وبهذا صرح أفضل المحققين في تجريدته حيث قال لزيادته في التصور

(قوله لا بمعنى انه موجود في الخارج) فيه أن الوجود وان لم يكن موجودا في الخارج الا أن له نبوتا للموجودات في نفس الامر ولا شك أن ثبوت شئ لشيء في نفس الامر فرع ثبوت المثبت له فيها فيلزم التسلسل في الثبوتات في نفس الامر فتأمل

(قوله وقد اعترض بان هذين الوجهين النخ) وأيضاً لزم من الوجه الثاني أن يكون وجود واحد عين الماهية لا الكل وقد يجاب عن الاعتراض بان مقصود المعلق ابطال مذهب الخلق أعني مدعى الزيادة وقد حصل وأنت خير بان سباق كلام المصنف هنا يدل على أن مقصوده اثبات العينية وهو مدار الاعتراض

أو جزءاً منها (لكان له وجود) آخر لا متنازع اتصافه بالعدم الذي هو تقيضه وحينئذ تنقل الكلام الى وجود الوجود (وتتسلسل) الوجودات الى ما لا يتناهي (والجواب المنع) أى لا نسلم الملازمة (اذ قد يكون) الوجود (من المعقولات الثانية) فلا يكون موجوداً بل معدوماً ولا استحالة في اتصاف الشيء بتقيضه اشتقاقاً انما المستحيل اتصافه به موافاة كما مر (وان سلم) ان للوجود وجوداً على ذلك التقدير (فقد يكون وجود الوجود نفسه) لازائداً عليه ولا جزءاً منه (وكذلك) نقول (قدم القدم) نفسه (وحدوث الحدوث) نفسه على تقدير كون القدم والحدوث موجودين في الخارج (و) كذلك (امثاله) أى أمثال ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان وغير ذلك من الانواع المتكررة التي سيأتي ذكرها (فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه) أى على ذلك الغير (لكن ثبوته لنفسه ليس

(قوله والجواب الخ) تقريره لانسلم انه لو كان الوجود زائداً أو جزءاً كان موجوداً لجواز أن يكون زائداً ومعدوماً وما نوههم من انه لا يمكن تجويز كونه معدوماً على تقدير الجزئية لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل فيلزم أن لا تكون الماهية موجودة فليس بشئ لان المستدل ادعى لزوم كونه موجوداً على كل واحد من التقديرين أعنى الزيادة والجزئية كما هرقت فالمانع يكفيه أن يقول لانسلم انه اذا كان أحدهما كان موجوداً لجواز أن يكون زائداً ومعدوماً ولا يجب عليه أن يبين عدم اللزوم بكل واحد منهما (قوله ولا استحالة الخ) لمكان منع المقدمة المدللة غير متبعة أشار الى أن منعها راجع الى منع دليلها (قوله وان سلم الخ) أى لو سلم كونه موجوداً على تقدير الزيادة والجزئية فلا نسلم كونه موجوداً بوجود آخر لان ذلك الحكم انما هو فيما سوى الوجود وأما الوجود فيجوز أن يكون بنفسه لا بمعنى اتحاد وجود الوجود بالوجود فان اتحاد الصفة بالموصوف بين البطلان بله بمعنى ان الثمرة التي ترتبت على سائر الموجودات لقيام الوجود بها ترتب على نفس الوجود من غير قيام وجود آخر به فان الوجود عندنا ما يظهر منه الاحكام وترتب عليه الآثار لا ما يتصف بالوجود كما هو وضع الافة والا لكان النزاع في كونه نفس الماهية أو زائداً لغوا من الكلام

(قوله فان كل الخ) تعليل لقوله فقد يكون وجود الوجود نفسه يعنى هذا التجويز مبنى على مقدمة كلية صادقة قبل هذه الكلية تقتضى أن يكون السواد اسود بنفسه مع أن البدئية تكذبه لان السواد سواد لا اسود وليس بشئ لانه ان أراد به انه ليس متصفاً بالسواد فسلم لكن لا يضرنا وان أراد به انه لا يترتب عليه آثار السواد فمنوع

(قوله فقد يكون وجود الوجود نفسه) وأما ما يترجم من انه قد يكون وجود الوجود عدماً فان افراد طبيعة واحدة لا يازم كون كلها وجودية كما سيأتي فلا يازم التسلسل فلا وجه له ههنا لان الدليل المذكور على تقدير صحته يدل على وجود جميع افراد الوجود كما لا يخفى

أمراً زائداً) على نفسه فنقول مثلاً كل مفهوم مغاير للقدم فانه لا يكون قديماً الا بانضمام
 أمر آخر اليه أعني مفهوم القدم واما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا
 بأمر زائد عليه ينضم اليه فكذلك الماهية موجودة بوجود زائد عليه وأما الوجود فهو
 موجود بنفسه لا بأمر زائد عليه الا ترى ان كل ما يغاير الضوء انما يكون مضيئاً بواسطة
 قيام الضوء به وأما الضوء فهو مضيء بذاته لا بقيام ضوء آخر به (ونايتها مذهب الحكماء انه

(قوله انما يكون مضيئاً) أي مترتباً عليه آثار الضوء

(قوله فهو مضيء بذاته) أي يترتب على ذاته آثار الضوء

(قوله وان زاد في الممكن) جملة حالية بالواو في شرح التسهيل الشرطية تقع حالاً نحو افعل هذا ان
 جاء زيد فقيل يلزم الواو وقيل لا يلزم وهو قول ابن جني وفي شرح الكشف ان كلمة أن هذه لا تكون
 لقصد التعليق والاستقبال بل لثبوت الحكم البتة ولذا قيل انه للتأكيد والبشارة بلام الشارح حيث
 جعل كلا الأمرين مدعى الحكماء وليس هذا أن الوصلية المقصود منه استمرار الجزاء على تقدير
 الشرط وغداه

(قوله وأما الوجود فهو موجود بنفسه) فان قيل فيكون كل وجود واجباً اذ لا معنى له سوى
 ما يكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعله
 ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشيء اما من ذاته كما في الواجب أو من غيره كما في الممكن لم
 يقتصر تحققه الى وجود آخر يقوم بنفسه بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به
 عقلاً قال الاستاذ المحقق قولهم الوجود موجود بنفسه كما أن الضوء مضيء بنفسه ليس بشيء اذ من البديهي
 انه يتمتع اتصاف الشيء بنفسه حقيقة فان الوجود في الخارج وجود فيه لا موجود فيه والضوء ضوء في
 نفسه لا مضيء وهذا كما أن السواد سواد في نفسه لا اسود والحركة حركة في نفسها لا متحركة ولم يصح
 أن يقول كل شيء سوى السواد فهو اسود بالسواد والسواد اسود بنفسه وبالجملة كل من يتصور معنى
 الموصوف والصفة والاتصاف لا يشتبه عليه امتناع اتصاف الشيء بنفسه حقيقة

(قوله مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب) سيأتي أن نفس الماهية عندهم هو الوجود الخاص
 لا المطلق فلا يلزم من كون المطلق عندهم معقولاً ثانياً عدم الواجب تعالى عن ذلك علواً كبيراً قال
 الاستاذ المحقق يرد عليه أن مطلق الوجود بديهي التصور كما اعترفوا به وزادوا توضيحه وجوهاً فلا
 يخفى مفهومه على عاقل وكل من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم يعلم بداهة انه لا يصدق على شيء قائم بنفسه
 بان يحمل عليه مواطأة اذ هو التحقق والكون وهذا يقتضي البتة أن يكون قائماً بشيء ولا يمكن قيامه
 بنفسه فكيف يقال ان ذات الصانع فرد من هذا المفهوم قائم بنفسه بل هو قيوم مقبم لغيره وقد أشرت
 في المقصد الاول من هذا المرصد الى أن قولهم بعيلية الوجود كقولهم بعيلية الصفات وان مرادهم به

نفس ماهية الواجب وان زاد في الممكن) اما زيادته على الماهية في الممكن فلما سيأتي في المذهب الثالث وأما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله (اذ لو قام وجوده بماهيته) أي لو لم يكن وجوده نفس ماهيته لكان زائدا عليها اذ لا يجوز ان يكون جزءا منها واذا كان زائدا عليها وجب ان يقوم بها والا لم تكن موجودة أصلا ولو قام وجوده بماهيته (لكان وجوده وصفا) محتاجا اليها) أي الى ماهيته (وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن) فيكون وجوده ممكنا (فله علة وهي) أي تلك العلة (ليست غير الماهية) الواجبية (والا لكان وجود الواجب معلولا لغيره) فلا يكون الواجب واجبا (فهي) أي تلك العلة (الماهية) الواجبية (والعلة متقدمة) قدما ذاتيا (على الملول بالوجود فتقدم الماهية) الواجبية (على الوجود) أي على وجودها (بالوجود) انه محال لما مر من الوجوه) في الدليل الثاني للشيوخ وهي انه يلزم كون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم اما تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل في الوجودات ويلزم أيضا ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لان الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لا بد ان تتقدمها بوجودها لا يكون زائدا عليها والا لم يكن ذلك الجميع جميعا بل يكون عنها وهو المطلوب فان قلت كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبني على ان وجوده موجود خارجي وهو ممنوع قلت ليس المراد انه محتاج الى علة توجده بل المراد انه على تقدير زيادته وقبامه

(قوله والا لم تكن الخ) أي أن لا يقوم الوجود بماهيته تعالى لم تكن ماهية الواجب موجودة أصلا لانه حينئذ اما أن يقوم بغيره ولا شك انه يتمتع اتصاف الشيء بصفة تقوم بغيره واما أن يكون قائما بنفسه ويكون لماهية نسبة اليه على مذهب اليه الاوائل في موجودية للممكنات فيكون هو الواجب دون ما فرضناه واجبا ومع ذلك ثبت المطلوب

(قوله وهي انه يلزم الخ) أي يلزم أن يكون الواجب موجودا قبل أن يكون موجودا وهذا الحال غير مذکور فيما سبق في بيان قوله لما مر بهذه الوجود الاربعة على سبيل التعليل وانما لم يذكره فيما سبق قليلا للمعذ في الكلام

(قوله فان قلت الخ) منشأ الاعتراض انه فهم من قوله ليكون وجوده ممكنا كونه ممكن الوجود في نفسه لانه الشائع المتبادر الى الفهم وحاصل الجواب أن المراد كونه ممكن الوجود لذاته تعالى بالنظر الى الوجود وان كان واجبا بالنظر الى ذاته تعالى

ماذا فلا يرد ما ذكره الاستاذ الا على ظاهر كلامه فليترك

(قوله ليس المراد انه الخ) فمضى امكانه هو امكان ثبوته لموصوله بمعنى انه لا يمكن ذاته في ثبوته لموصوله

بالماهية كان صفة لها فانصاف الماهية بها لا بد له من علة هي اما الماهية أو غيرها (وأجيب عنه بان العلة) لاشك انها (متقدمة) على المعلول (وأما) ان تقدمها عليه يجب أن يكون (بالوجود فممنوع فان التقدم الثابت لليلة بالقياس الى المعلول (قد يكون بغير الوجود كتقدم

(قوله فانصاف الماهية الخ) ليس المراد ان الانصاف في كونه انصافاً أو في وجوده في نفسه أو في وجوده لغيره لا بد له من علة فان جميع هذه الاحتمالات يندب البطلان كما لا يخفى بل المراد ان الانصاف باعتبار كونه رابطة بين الماهية والوجود يحتاج الى علة لانه عبارة عن حصول الوجود للماهية فهو وجود رابطة للوجود وليس ذلك واجبا ولا ممتعاً بل ممكننا فيحتاج الى علة هذا ما قالوا في تنقيح هذا المقام وفيه بحث لانه انما يتم اذا كان القائل بزيادته في الواجب قائلاً بزيادته في الخارج وان الانصاف به حقيق وأما اذا كان قائلاً بزيادته في الذهن بحسب نفس الامر بمعنى انه في حده ذاته بحيث اذا حصل في الذهن انتزع منه الوجود أمراً زائداً على حقيقته فاللازم ليس الا احتياجه الى علة في هذا الانتزاع ولا محذور في ذلك فانه محتاج فيه الى الذهن أيضاً وليس هذا اعترافاً بعيلية الوجود في الواجب لان القائل بالعيلية يقول باتحاد الوجود والماهية في نفس الامر وغدماً تغايرهما بالحقيقة فتدبر فانه دقيق

(قوله وأجيب عنه بأن الخ) منع لقوله والعلة الخ أي كل علة متقدمة بالوجود أي لاسلم كليتهما سواء أريد بالعلة العلة الفاعلية أو مطلق العلة مستنداً بالعلة القابلة واجزاء الماهية

(قوله فانصاف الماهية بها لا بد له من علة) قل الاستاذ المحقق انصاف ماهيته تعالى بالوجود قديم أي لأول له وسيجيء أن التأثير في التقديم غير ممكن وان علة الاحتياج الى المؤثر هي الحدوث نعم ماهيته تعالى علة لوجوده بمعنى كونها مستلزمة ومقتضية له لكن مستلزم الشيء ومقتضية لا يجب أن يكون مقدماً عليه بالوجود وهذا كما يحكمون بوقوع أن تقتضي ماهية معينة فتكون منحصرة في فرد ولاشك أن تلك الماهية ليست متقدمة على تعيينها بالوجود بل بالذات فقط وأنت خير بان كون الحدوث علة الاحتياج انما هو في غير الصفات كما صرح به في شرح المقاصد كيف ولو لم تستند الصفات الزائدة الى الذات لزم تعدد الواجب اتم فيه شأبة التخصيص من الاحكام العقلية كما لا يخفى وقد يقال انصاف الشيء بأسره اذا كان ممكننا لم يكن بد من علة تجعل ذلك الشيء متصفاً به وانصاف ذات الواجب تعالى بالوجود واجب فلا احتياج الى العلة التي شأنها ترجيح أحد المتساويين على الآخر لم لو ثبت وجود وجوده الخاص لا احتياج الى علة موجودة له وقد لاسلم ذلك لجواز كونه من المعقولات الثانية كما قبله لا بد لنفسه من دليل ورد بان هذا انما يتم اذا كان الانصاف واجباً بالنظر الى نفسه وليس كذلك اذ ليس الانصاف بما يتصور أن يستغنى عما عداه بالكلية حتى يكون واجباً بالنظر الى نفسه ضرورة احتياجه الى موصوف وصفة فهو من حيث هو لا يكون الا جائزاً حصوله ولا حصوله فلا بد من ترجيح أحد جانبي حصوله ولا حصوله من مرجح اما الذات أو غيره ويلزم أحد المحذورين (قوله وأما أن تقدمها عليه يجب أن يكون بالوجود فممنوع) قيل عليه اذا جوز أن تؤثر ماهيته

الماهية الممكنة) على وجودها (فإنها قابلة للوجود عندكم والقابل متقدم) على مقبولة لأنه علة قابلية له (وليس ذلك) التقدم (بالوجود لما ذكرتم بعينه) من لزوم كون وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل وإذا كان تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز أن يكون تقدم الفاعل كذلك (وأياضا فالاجزاء) علل (مقومة للماهية والمقوم) للشيء (متقدم) عليه (ضرورة) لكونه علة له (وليس ذلك) التقدم الثابت للاجزاء (بالوجود) لانا نجزم بذلك) التقدم للاجزاء (وان قطعنا النظر عن الوجود) أي عن وجود الاجزاء والماهية فانا إذا لاحظنا الماهية من حيث هي بلا اعتبار وجود أو عدم معها جزمنا بتقدم أجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما أمكن ذلك الجزم أصلا (لا يقال هو) أي تقدم المقوم على الماهية (تقدمه) عليها (بالوجود) أيضا لكن لا باعتبار حصول الوجود لهما في الواقع بل (على تقدير) حصول (الوجود) لهما فانا إذا قلنا الواحد مقدم على الاثنين مثلاً لم نرد أنهما موجودان معاً والواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد أنهما بحيث متى وجد كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل (لان نقول فهذه الحثية) أي

(قوله وإذا كان الخ) تحرير لكون العلة القابلة سندا للمنع وفيه إشارة الى أن المراد بقوله فله علة هي العلة الفاعلية لأنها التي يستدعيها الممكن لا مكانه

(قوله عال) زاده الشارح لان التقريب لا يتم بدون اعتبار العملية اذ مقصود المانع ان العلة لا يجب تقدمه بالوجود فلا بد من القول بكونها عللا والمراد ان كونها عللا مقومة مقرر بينهم متفق عليه
(قوله فانا إذا لاحظنا الماهية) أي المركبة

(قوله جزمنا بتقدم اجزائها الخ) أي بكونها محتاجة الى الاجزاء في حصول ذاتها
(قوله فلو كان تقدمها بحسب الوجود) كما في العلة الفاعلية والقابلية والغائية والشروط وارتفاع المانع فانا إذا لاحظنا الماهية من حيث هي لا تصور شيئا منها فضلا عن الجزم بالتقدم
[قوله فهذه الحثية هي التقدم) لان مآل الحثية كون الجزء سابقا على الكل متى وجد

تعالى قبل الوجود في وجود نفسه جاز أن تؤثر قبل وجودها في وجود العالم وحينئذ لا يمكن الاستدلال بوجود الآثار على وجود المؤثر وأجيب بان ضرورة العقل فارقة بينهما فانا نعلم بالضرورة أن الشيء مالم يوجد لا يكون سببا لوجود غيره بخلاف ما إذا كان سببا لوجود نفسه

(قوله قابلة للوجود عندكم) فيه بحث لانه ان أريد أنها قابلة للوجود في العقل فلا نسلم أنها ليست بمقدمة بالوجود العقلي ضرورة أن الماهية تحقق في العقل أولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان أريد أنها قابلة له في الخارج فلا نسلم ذلك وانما تكون قابلة له فيه لو كان للماهية وجود آخر كذا في المحاكات فتأمل

كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يقومه كان سابقا عليه (هي التقديم) الثابت للجزء بالقياس الى الماهية (وانها تلحقه) أي هذه الحيثية تلحق المقوم (لا باعتبار الوجود) لانها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد الا ان لا تتعلقه الا باعتبار الوجود (وهو) أي هذا الذي ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم على المملول حال عدمه (كاف) لنا (في) سند (المنع) اذ قد ثبت حينئذ ان علة من المال قد تصفت بالتقدم على المملول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فجاز ان يكون الحال في العلة الموجودة كذلك وما يقال من انه أراد ان هذه الحيثية ثابتة للجزء حال عدمه فهي من عوارضه ومعلولة لماهيته فتكون ماهيته متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا في المنع ليس بشيء لان هذه الحيثية ليست موجودة في الخارج حتي تحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيها وأيضا قوله

(قوله لانها ثابتة النخ) فيه بحث لانه ان أراد انها ثابتة له قبل أن يوجد في الخارج وفي الذهن فباطل لان المعدوم المطلق لا يثبت له شيء وان أراد قبل أن يوجد في الخارج فلم لان التقديم صفة اعتبارية تصف بها الاشياء في الذهن لكن لا يجدي فيها هو المطلوب أعني تقدمه لا بحسب الوجود مطلقا فالحق أن يقال بدله وان كانت ثابتة له في الوجود وان يفرق بين الملحق باعتبار الوجود أي بشرطه وبين الملحق في الوجود بأن يكون الوجود ظرفا له فان في الاول مدخل في الوجود دون الثاني ولك أن تقول مراد الشارح بقوله قبل أن يوجد قبل أن يعتبر معه الوجود فيؤول الى ما قلنا الا أن قوله حال عدمه أب عنه

(قوله لا تتعلقه الا باعتبار الوجود) لكونه عبارة عن سبقه الجزء متى وجدا وهذا كلامنا ثابت لماهية قبل الوجود وان كان لا يعقل الا بالقياس الى الوجود

(قوله حال عدمه) قد عرفت ما فيه

(قوله كاف في المنع) أي لا حاجة لنا الى اثبات عدم كونه متعلقا بالقياس الى الوجود

(قوله وما يقال) أي في توجيه الجواب

(قوله ان هذه الحيثية ثابتة النخ) فعني قوله هي التقديم هي المتقدمة على وجود الجزء

(قوله ومعلولة لماهيته) لان كل عارض محتاج الى معروضه

(قوله وهذا القدر يكفينا النخ) ولا يحتاج الى اثبات تقدم الجزء من حيث هو على الماهية

[قوله الى علة خارجية] أي موجودة في الخارج

[قوله وكلامنا فيها] أي في العلة الموجودة في الخارج لان المستدل قال كل ماهو علة لوجود الشيء في

في الخارج يجب أن تكون متقدمة بالوجود والمعرض منع أن تكون متقدمة بالوجود

(قوله وكلامنا فيها) أي في العلة الخارجية لان الوجود الخارجي وان لم يكن موجودا خارجيا الا

فهذه الحيثية هي التقدم لا يناسب هذا التوجيه كما لا ينبغي (أجاب الحكماء بأن المفيد للوجود وهو الالة الفاعلية (لا بد وان يلاحظ العقل له وجودا أولا) حتى يمكنه ان يلاحظ له افادة الوجود وذلك لان مرتبة الایجاد متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان ما لا يوجد في

[قوله لا يناسب هذا التوجيه] لان اراد ضمير الفصل وتعريف المسند يدل على أن مراده ان الحيثية المذكورة عين التقدم لانها متقدمة وما قيل في بيانه ان الحيثية على هذا التوجيه ليست عين التقدم كما يدل عليه قول المصنف فهذه الحيثية هي التقدم كيف وكونها نفس التأخر أقرب على هذا التوجيه من كونها نفس التقدم فليس بشئ اما أولا فلان هذا الوجه لم يجعلها نفس التقدم بل موصوفة به كما يدل عليه قوله ثابتة لاجزاء حال عدمه فيؤول التقدم بالتقدم واما ثانيا فلأنه لو تم لدل على عدم الصحة واما ثالثا فلأن كونه عين التقدم بالنسبة الى وجود الجزء لا ينافي كون نفس التأخر بالنسبة الى الجزء وكذا ما قبل لان المقصود يتم بدون ذلك الا ترى ان الحيثية المذكورة لو كانت غير التقدم يحصل ما هو المطلوب على التوجيه الثاني لان مداره على ان الجزء علة لتلك الحيثية قدما كانت أو غيره وان كانت في نفس الامر قدما فالعرض لكونها قدما مستدرك ليس بشئ اما أولا فلأنه جعل معنى قوله فهذه الحيثية هي التقدم انها متقدمة على وجود الجزء وعارضة له حال العدم ولا شك في كونه موقوفا عليه لكون ماعية الجزء متقدمة على الحيثية المذكورة واما ثانيا فلأن الاستدراك لا يبرر عنه بعدم المناسبة [قوله أجب الحكماء الخ] خلاصة الجواب ان المراد بقولنا العلة مقدمة التبع الالة الفاعلية وتقدم الالة الفاعلية على معلولها بالوجود معلوم بالضرورة لا قبل التبع لان العقل يحكم بالبداية ان مرتبة الایجاد بعد مرتبة الوجود بل الحيوانات المعجم تجزم بذلك ولهذا اذا سمعت صوتا تنفر منه بناء على ان وجوده يقتضي سببا موجودا فلعل ذلك يضربنا

أن انصاف الماهية به في نفس الامر وصيرورتها بذلك موجودا في الخارج يحتاج الى الجامل الخارجي قطعاً بخلاف الانصاف بالحيثية المذكورة فظهر الفرق بينهما وان اشترك كل منهما في انه ليس موجودا خارجيا وانما اقتصر الشارح في بيان انتفاء احتياج الحيثية الى العلة الخارجية على ان وجودها في الخارج مع انها تحتاج الى بيان أن الانصاف بها أيضاً لا يحتاج الى تلك العلة لان القائل جعل نفس الحيثية معلولة للجزء وهو اللازم لكونها من عوارض الجزء كما لا ينبغي فتأمل

(قوله لا يناسب هذا التوجيه) لان الحيثية على هذا التوجيه ليست عين التقدم كما يدل عليه قول المصنف فهذه الحيثية هي التقدم كيف وكونها نفس التأخر أقرب على هذا التوجيه من كونها نفس التقدم كما لا ينبغي

(قوله أجب الحكماء الخ) قد سبق الاشارة الى ما قبل عليه من ان لا نسلم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة منها سوى ان تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها

نفسه لم يتصور منه إيجاد قطبا سواء كان إيجاد غيره أو إيجاد نفسه وحينئذ لا يجوز أن تكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زائدا على ماهيته (والمستفيد للوجود) وهو العلة القابلية (لابد وان يلاحظ) المقتل (له الخلو عن الوجود) حتى يمكنه ان يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ومستفيدة عليه بالوجود ضرورة (والمقوم للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه) فان تقويم الماهية ودخوله في ثوابها انما هو بالنظر الى ذاتها بلا اعتبار وجود وعدمه والا امتنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والعدم فيجب ان يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود (فالمنع) الذي أوردتموه على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود (من دفع) لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة (والفرق بين صورة النزاع) التي هي العلة الفاعلية (و) بين (ما جعلتموه مستندا للمنع) وهو العلة القابلية والمقومة (بين) قد انكشف عنه غطاؤه (فلا يستلزم جوازه جوازه) أى جواز المستند جواز المتنازع فيه فلم يبق فيها ذكرناه اشتباها أصلا (وثالثها انه زائد على الحقيقة في الواجب والممكن) جميعا (فهي هنا بحثان) الأول انه زائد

(قوله أو إيجاد نفسه) هذه المقدمة ممنوعة عند المتكلمين لاجتماع جهة الفاعلية والقابلية حينئذ فيجوز أن تكون مقدمة بذاتها لا بالوجود ولا يلزم منه السداد باب اثبات الصانع كما لا يخفى والصواب عندي انه لا إيجاد هنا بل هو اقتضاء للماهية للوجود والمتنقضى لا يلزم أن يكون موجدا ألا ترى أن الماهيات مقتضية لوازنها وليست فاعلة لها بناء على ما تقرر من أن جعلها واحد كيف والإيجاد الخارجي لا بدله من موجد وموجد في الخارج وليس في الخارج هنا الا الماهية المنصفة بالوجود واعتبار التمدد فيها باعتبار ثباتها من حيث هي موجد ومن حيث الاتصاف بالوجود موجد انما هو في الذهن

بالوجود عليه ضرورة امتناع تحصيل الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود غيره لان بديهية العقل حاكمة بأنه مالم يكن موجودا لم يكن مفيدا لوجود الغير ومن هنا يستدل بالعالم على وجود الصانع تعالى

(قوله بلا اعتبار وجود وعدم) أى بلا اعتبار وجود بخصوصه وعدم بخصوصه فيصح قوله والا لا امتنع الخ فان قلت يجوز أن يقوم باعتبار واحد من الأمرين الوجود والعدم فلا ينافي الجزم المذكور التردد في أحدهما قلت ذكر العدم استطرادى لان التقويم انما يتوهم باعتبار الوجود لا غير وهو المقصود بالتمنع

على الماهية (في الممكن لوجوه) أربعة (الاول ان الماهية) الممكنة (من حيث هي هي تقبل
العدم والا) أي وان لم تقبل العدم (ارتفع) عنها (الامكان) وانصفت بالوجوب الذاتي (و)
لاشبهة في ان الماهية الممكنة حال كونها مأخوذة (مع الوجود تأباه) والا جاز ان تكون
موجودة معدومة مما (ولو كان) الوجود (نفس الماهية) الممكنة (أو جزءها) لم تكن
كذلك بل كانت تأتي بالعدم من حيث هي هي) أيضا أما على تقدير كون الوجود نفسها
فلان الوجود يأتي بقبول نقيضه وأما على تقدير كونه جزءا لها فلان الماهية حينئذ تكون
من حيث هي هي مأخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم لما مر (وأجيب) عن هذا الوجه

(قوله ان الماهية من حيث الخ) قيل هاتان المقدمتان أعني الماهية من حيث هي تقبل العدم والماهية المأخوذة
مع الوجود لا تقبل العدم اذا انضمتا ينتج من الشكل انما أن الماهية من حيث هي ليست ماهية موجودة
وهو المطلوب فلا حاجة الى باقي المقدمات وليس بشيء لانه لا يلزم منه أن الماهية ليست نفس الوجود
فان كل شيء مغاير له اذا أخذ مع نفسه سواء أخذ قيدا له أو جزءا منه ضرورة مغايرة المطلق للمتيقن
والجزء لكل

(قوله تأباه) أي للماهية ، حيث هي مخالفة للماهية المأخوذة مع الوجود في القبول وعدمه
(قوله لم تكن كذلك) أي لم تكن الماهية من حيث هي مخالفة للمأخوذة مع الوجود بل كانت من
حيث هي تأتي بالعدم أيضا أي كما أن المأخوذة مع الوجود تأتي عنه فصح الاضراب وظهر معنى كلمة
أيضا بلا تكلف وليس قوله كذلك اشارة الى قوله تقبل العدم حتى لا يصح الاضراب لان معنى لم تقبل
العدم ومعنى تأتي بالعدم واحد ولا يصح قوله أيضا لان مغناه حينئذ انها لم تقبل العدم كما انها لا تقبل
شيئا آخر وحاصل الاستدلال قياس استثنائي صورته انه لو كان الوجود نفس الماهية أو جزءها لم تكن
الماهية من حيث هي هي مخالفة للماهية المأخوذة مع الوجود في قبول العدم وعدم قبوله بل كانت متحدة
معا في عدم القبول والثاني باطل اما الملازمة فلما ذكره الشارح واما بطلان الثاني فلما ذكره المنقذ
من أن الماهية من حيث هي تقبل العدم والماهية المأخوذة لا تقبله فالفهم فانه قد زل فيه أقدام
(قوله فلان الوجود يأتي الخ) كيف لا والماهية للعروضة له لا تقبله فكيف يقبل نفسه
(قوله مأخوذة مع الوجود) من حيث انه موجود

(قوله لما مر) من لزوم جواز كونها موجودة ومعدومة معا
(قوله وأجيب الخ) حاصله انه ان أريد بالقبول معناه الحقيق أعني الانصاف الذي يقتضي مجامعة
التقابل والقبول فلا نسلم بطلان الثاني بجمع أن للماهية من حيث هي تقبله لانه فرع القول بثبوت المعدوم
ولا ثبوت له عندنا وان أريد به الطريان سواء اجتمع معه أولا فلا نسلم الملازمة للدلول عليها بقوله لو كان
(قوله بل كانت تأتي بالعدم من حيث هي هي أيضا) أي مثل الماهية الواجبية أو مثل المأخوذة مع الوجود

(بأنك ان أردت بقبول المدم أنها) أى الماهية الممكنة (ثبت) فى الخارج (خالية عن الوجود) متصفة بالمدم (فمنوع) لان الماهية حال المدم لا تبوت لها فى نفسها عندنا بل هي تقي صرف (وان أردت) بقبولها المدم (ارتفاعها) بالكلية (فلا نسلم أنها لو كانت نفس الوجود) أو كان الوجود جزءها (لما قبلته) أى لما قبلت الماهية من حيث هي هي المدم وذلك (لان الوجود نفسه يرتفع) بالكلية (لانه اذا ارتفع الماهية) الممكنة (قد ارتفع وجودها قطعا) اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية ولو قام بها لم تكن مرتفعة بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه اشتقاقا بتقيضة الذى هو المدم جاز ذلك فى الماهية على تقدير كون الوجود نفسها . الوجه (الثانى) اننا نمقل الماهية (الممكنة) (كالشئ) مثلا (مع الشك فى وجودها) فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها لما سيصرح به (لا يقال الشك انما يتصور فى وجودها الخارجى دون) الوجود (الذهنى فانه) أى الوجود ذهنى (نفس التمثل) والتصور فاذا تمقلت الماهية كانت موجودة فى الذهن فكيف يشك بعد تمقلها فى وجودها ذهنى فاللازم مما ذكرتم أن الوجود الخارجى ليس نفس الماهية ولا جزءها (والكلام فى الوجود للطلق) وانه زائد على الماهية سواء كان وجوداً خارجياً أو ذهنياً فالدليل قاصر عن المدعى (لانا نقول) على تقدير

نفس الماهية أو جزءها كانت الماهية من حيث هي تأبى العدم كالموجودة لان الوجود فى نفسه لا يأتى طريقان العدم بان يرتفع بالكلية فكيف تأبى غنة الماهية بواسطة اتحاد الوجود بها أو جزئيتها لها واتما قلنا أن الوجود يرتفع بالكلية لان الماهية الممكنة الموجودة اذا ارتفعت بطريقتين العدم سواء ارتفع نفسه أو لا يرتفع الوجود بالكلية كما ذكره الشارح

(قوله لما سيصرح به) من امتناع الشك فى ثبوت الشئ لنفسه وثبوت جزئيتها له بعد تفعله بالكثرة (قوله نفس التمثل والتصور) بمعنى حصول صورة الشئ لاي معنى الصورة الحاصلة فان التمثل حينئذ موجود لا وجود

(قوله على تقدير تسليم النسخ) أى لا نسلم ان لا وجود فردا سوى الوجود الخارجى فالدليل غير قاصر ولو سلم ذلك فلا تصور أيضاً

(قوله فلا نسلم أنها لو كانت نفس الوجود لما قبلته) خلاصة الجواب أن ليس المراد بالقبول هنا القبول الحقيقى الذى يقتضى اجتماع القابل مع المقبول بل المجازى (قوله فانه نفس التمثل والتصور) المراد بالتمثل والتصور هنا نفس حصول صورة الشئ فى العقل ولو لمساعدة لما صرح المحققون بأنه الصورة الحاصلة فلا يرد أن التصور والتمثل موجود ذهنى لا وجود ذهنى

تسليم الوجود الذهني لا قصور فيه اذ (تحقق الوجود الذهني) حال كون الماهية معقولة متصورة (لا يمنع الشك فيه) لان حصول الشيء في الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور الشيء غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه (ولذلك اختلف فيه) أي في الوجود الذهني (ومن أثبتته أثبتته ببرهان) لا يكونه معلوما بالضرورة ولو كان تحقق الوجود الذهني مانعا من الشك فيه وموجبا للجزم به لما أنكره عاقل ولما احتجج الى برهان (وايضا فالماهية الخارجية) أي المتحققة في الخارج اذا لم

(قوله الشك فيه) أي في الوجود الذهني أي في انه وجود ذهني

(قوله لان حصول الشيء النخ) بمعنى ان عدم الشك في أن حصول الماهية في الذهن وجود ذهني لها موقوف على تصور ذلك الحصول وعلى الحكم بثبوت الحصول في الذهن لذلك الحصول أي الحكم بان ذلك الحصول حصول ذهني وتحقق الحصول المذكور لا يستلزمها

(قوله فان الشعور بالشيء) الذي هو عبارة عن الحصول في الذهن غير الشعور بذلك الشعور وهو ظاهر وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه انه شعور لانه ليس بين الثبوت لافراده وانما قيد بذلك لان الكلام فيه ولان الشعور بالشيء يستلزم الشعور بعد الالتفات على ما قالوا من أن العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات

(قوله في الوجود الذهني) أي في أن للأشياء وجودا ذهنياً

(قوله ولو كان تحقق النخ) أي تحقق ماهو وجود ذهني في نفس الامر مانعا من الشك في كونه وجوداً ذهنياً لما أنكره عاقل ولما احتجج الى البرهان عليه اذ لا شك في تعقل الأشياء وهو وجود ذهني فتدبر فقد زل فيه أقدام بسبب ارجاع ضمير له في قوله بثبوته له الى الشيء مع انه في قول المصنف لا يمنع الشك فيه راجع الى الوجود الذهني وكذا في قول الشارح على وجه لا يشك فيه راجع الى الشعور (قوله اذا لم تكن معقولة لاحد) أي اذا فرض كونها غير معقولة لاحد وذلك ممكن اذ هو وصف

(قوله على وجه لا يشك فيه) المراد نفي الاستلزام مطلقا والتقييد بقوله على وجه لا يشك فيه لاقتضاء سياق الكلام لالاشارة الى تحقق الاستلزام في الجملة (قوله وايضا فلاماهية النخ) تغيير للدليل بعد التسليم

(قوله اذا لم تكن معقولة لاحد الخ) قيل عليه البرهان على الوجود الذهني دل على ثبوت وجود مغاير لوجودات عينية وأما انه في أنفسنا فلا لجواز أن يكون في المبادئ العالية ويكون التفات نفوسنا اليها هناك كافياً في الحكم عليها وحيث أنه يكون فرض عدم مقبوليتها للاستلزام ظلوها عن الوجود الذهني مجرد فرض المحال لكونها معقولة لمبادئ العالية وموجودة ذهنية بذلك الاعتبار قطعاً. وأقول يمكن أن يكون علم المبادئ العالية بالأشياء علماً حضورياً واليه يمينل كلام المصنف في آخر المقصد السادس من

تكن معقولة لأحد (خالية عن الوجود الذهني فيغيرها) فلا يكون نفسها ولا جزءها أيضاً فهذا يتم الجزء الآخر من المدعي ولا يمكن أن يقال الماهية للوجود في الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون زائداً عليها أيضاً إذ يتوجه عليه أنا لا نسلم حصول الماهية في

عارض لها بالقياس الى الغير وليس لازماً لذاتها فإذا فرض كذلك كانت خالية عن الوجود الذهني ولا حاجة الى هذا القيد لان المقصود ان الماهية المتحققة في الخارج من حيث أنها في الخارج خالية عن الوجود الذهني فلا يكون نفسها ولا جزءها ولا لما خلت عنه في الخارج مع ان هذا القيد مما يناقش فيه بأنه خلاف الواقع لكونها معقولة للمبادي العالية وتخصيص أحد بما سواها لا ينفع لانه لا يثبت الخلو عن الوجود الذهني مطلقاً لكونه شاملاً لما في القوى العالية والقاصرة ولو أريد فرض كونها غير معقولة لأحد يرد عليه أنه فرض محال فيجوز أن يستلزم المحال

(قوله ولا يمكن أن يقال الخ) دفع لما يترأى من كفاية هذا الدليل في تغاير الوجودين .
(قوله لا نسلم حصول الماهية) أي الماهية الموجودة في الذهن إنما الحاصل بقض وجودها وهوليس من الموجودات الخارجية فلا يرد ان ذلك الوجه ماهية موجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي

مقاصد العلم وإذا كان علمها بها علماً حضورياً لا تكون معلوماتها موجودات ذهنية لان معنى العلم الحضوري أن يكون نفس المعلوم حاضراً عند العالم غير غائب عنه ومعنى الوجود الذهني هو الارتسام الظلي وإثباته أنهم جعلوا علم الله تعالى بجميع المفاهيم موجودة أو معدومة علماً حضورياً فلو استلزم الوجود الذهني لزم أن يكون جميع الاشياء ثابتاً في ذات الباري تعالى ثبوتاً ذهنياً فيلزم الكثرة في ذاته تعالى وأكثر الفلاسفة لا يقولون به وهو مقتضى أصولهم وان قال به أبو علي في اشاراته ولو سلم ان علمها حصولي البنية فذلك للمبادي لا يعلم الجزئيات المتشكلة المحتاجة في الادراك الى الآلات الجسمانية كما هو مقتضى أصولهم فانما لم يتمثلها أيضاً خلا عن الوجود الذهني قطعاً فان قلت هذا إنما يفيد زيادة الوجود الذهني في بعض الماهيات وهو الجزئيات المتشكلة مثلاً والمدعى هو الزيادة في الكل قلت هذا وارد في خارجي أيضاً كما سيذكره الشارح فلا تفاوت بينهما والمقصود أثبت زيادة الوجود الذهني على نحو زيادة الخارجي وان ورد على دليل كل منهما أنه لا يثبت الايجاب الكلي الذي هو المسمى اللهم الا أن يقال المقول العشرة وان لم تكن مدركة للجزئيات للمادة الا أن النفس الكلي المتصلة بالفلك التاسع مثلاً يدرك جميع الكليات بانطباعها فيها ويدرك أيضاً جميع الجزئيات بانطباعها في آلائها التي هي النفس المتطبعة في جرم الفلك التاسع بقي هنا بحث آخر وهو أن من يقول أن الوجود عين الماهية يقول ان الوجود الخارجي عين الماهية الخارجية والوجود الذهني عين الماهية الذهنية فلا معنى لان يقال في رده الماهية الخارجية خالية عن الوجود الذهني أو الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي وجوابه يظهر من ملاحظة معنى العينية وان الماهية للوجود في الذهن نفس الماهية الخارجية فتأمل

(قوله إذ يتوجه عليه أنا لا نسلم) أي لا نسلم حصول نفس الماهية فيه بل الادراك بطريق التعلق

الذهن (ولقد قال بعض الفضلاء) يعني القاضى الارموى (حاصل الدليل) الذي هو الوجه الثانى (انا نعلمه) أى الممكن كالمثلث مثلاً (تصوراً) فان هذا معنى كون الماهية الممكنة معقولة (ولا نعلمه) أى وجود الممكن (تصديقاً) لان الشك فى الوجود يناقى التصديق به لا تصوره فيصير الدليل هكذا نعلم الماهية تصوراً ولا نعلم وجودها تصديقاً (فلا ينتج اذ الوسط غير مكرر وليس له ورود اذ الاستدلال) ليس بما توهمه هذا الفاضل بل (بأننا نشك فى ثبوته) أى ثبوت الوجود (للماهية) المعقولة (ولا شئ من الماهية وجزئها مما يشك فى ثبوته للماهية) لامتناع الشك فى ثبوت الشئ لنفسه وفى ثبوت ذاته له فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءها لكن يرد على هذا أنه لا يجوز الشك فى الجزء اذا كانت الماهية معقولة ولكنه ولا نسلم أن شيئاً من الماهيات معقول كذلك وأيضاً المثال الجزئى لا يصحح قاعدة كلية فيجوز أن يكون بعض ما لم نتعلمها من الماهيات بحيث لو تعقلت بخصوصها لم يشك فى وجودها فما ذكرتموه انما يصلح لابطال قول من ادعى أن كل وجود نفس الماهية لا لا ثبات أن كل وجود زائد عليها * الوجه (الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لما أفاد خله عليها) فائدة معنوية أصلاً بل كان يمد هدرآ (وكان قولنا

(قوله حاصل الدليل الخ) منتهى هذا الاعتراض توهم ان قوله اننا نقل المثلث مع الشك فى وجوده تمام الدليل كأنه قيل انك معقول والوجود مشكوك فيه وحاصل الجواب انه سفرى الدليل والكبرى مطلوبة (قوله اذ الوسط غير مكرر) حتى لو أبدل قوله مع الشك فى وجوده بقولنا مع الذهول عن وجوده ثم الدليل واتدفع المناقشة

(قوله المثال الجزئى الخ) هذا اذا كان المقصود الاثبات وأما اذا كان التلبيه على تلك القاعدة البديهية فلا يرد (قوله لو كان الوجود الخ) لانه حل الشئ على نفسه وان حل اشتق قالا به حينئذ تكون للماهية موجودة بنفسها لا بقيام الوجود بها فعنى انها موجودة انها وجود (قوله فائدة معنوية) وان أفاد فائدة لفظية نحو قولنا اليت أسد (قوله بل كان الخ) ان لم يعتبر اختلاف النظمين

اذ الحاصل صور الماهيات لأنفسها وفيه تأمل فان الكلام على تقدير ثبوت الوجود ذهنى فحينئذ لا معنى لمنا المتع عند التحقيق فتدبر

(قوله لا ثبات ان كل وجود زائد عليها) والنسك بعدم القائل بالفصل انما يفيد الزام الخصم لا اليقين مع أن المسئلة من المطالب التى يطلب فيها اليقين (قوله لما أفاد حله عليها) فيه بحث لجواز أن تكون افادته باعتبار أن معنى السواد موجود حينئذ

السواد موجود) مع كونه مفيداً فائدة معنوية معتدلاً بها (كقولنا السواد سواد والوجود موجود) وهو مما لا يعتد به والظاهر أن يقال وكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود قيل ولو كان الوجود جزءاً لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون أو ذو لون وليس فيه فائدة جديدة إذا كان السواد معقولا بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه * الوجه (الرابع أنه لو لم يكن) الوجود (زائداً) على الماهية (لكان اما نفسها

(قوله كقولنا السواد سواد) بناء على أن معنى الموجود والوجود واحد والسواد عين الوجود تحمل الموجود حمل السواد هذا ان اعتبر الاتحاد في جانب المحمول وان اعتبر في جانب الموضوع كان كقولنا الموجود موجود

(قوله وهو مما لا يعتد به) ان اعتبر التباين بين الموضوع والمحمول بالاعتبار كما في هذا زيد وان لم يعتبر لا يصح الحمل

(قوله والظاهر أن يقال الخ) لانه حينئذ لا يحتاج الى اعتبار اتحاد الوجود والموجود في المعنى مع ان حمل الشيء على نفسه غير مفيد اشتقاقاً كما انه غير مفيد مواطاة ان اعتبر التباين وكلاهما غير صحيح ان لم يعتبر (قوله كقولنا السواد لون أو ذو لون) التقديران باعتبار كونه جزءاً محمولا أو غير محمول

(قوله بخلاف حمل الوجود عليه) فانه مفيد وان تصور السواد بالكنه وفيه انه انما يتم اذا تصور السواد بالكنه وهو ممنوع ومن هذا ظهر عدم تمام الاستدلال على تقدير كونه نفس الماهية أيضاً بأنه انما يلزم عدم افادة الحمل اذا تصور الماهية والوجود بالكنه اما اذا تصور كلاهما أو احدهما بالوجه المارض فلا واختلاف العنوان له مدخل في الافادة وعدمها فان قولنا الانسان حيوان مفيد اذا تصور الموضوع من حيث الضاحك غير مفيد اذا تصور من حيث انه حيوان

(قوله الوجه الرابع) هذا الوجه يدل على زيادة الوجود المطلق بخلاف الوجود السابعة فانها دالة على زيادة المطلق والخاص

انه ليس بمرتفع على ما مر أن معنى عدم الماهية على تقدير عينية الوجود لها ارتفاعها بالكلية وأما القول بان نسبة الشيء الى نفسه بالاشتقاق مفيد بل هو مبحث للمعقلا فان اللبنة بين الوجود ونفسه اشتقاقاً معركة للآراء فقد ذكرنا في مباحث شبه القادحين في البديهييات اندفاعه وكيف لا والمغايرة الاعتبارية ان كفى في نسبة الشيء الى نفسه بلفظ ذو وكان صحة الحمل مبني عليها كان انكار عدم الافادة مكابرة اذ لا فائدة في اعتبار المغايرة بين الشيء ونفسه وحمله على نفسه بواسطة ذو وان لم يكف كما هو الظاهر اذ التباين الاعتباري لا يكتفي في كل نسبة كما في كون شيء فوق شيء وأمثاله والنسبة بين الشيء ونفسه بالصاحبية والاتصاف من هذا القبيل لهذا الحمل ليس بصحيح فضلاً عن الافادة

(قوله الرابع الخ) لو تم لدل على زيادة الوجود المطلق دون الخاص

أو جزءها والاول باطل لانه) أي الوجود (مشارك) لما مر (دونها) أي دون الماهية لان حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة وما يقال من أن الكل ذات واحدة تعدد بحسب الاوصاف لا غير فالمتقيدون بطور العقل يمدونه مكابرة لا يلتفت اليها (وكذا الثاني) باطل (اذ لو كان) الوجود (جزءاً) للماهيات (لكان أعم الذاتيات) المشتركة بين الموجودات اذ لا ذاتي لها أعم منه (فكان جنساً لها) ان كان محمولاً عليها والا كان جزءاً مشتركاً مثل الجنس (وتمايز أنواعه) المندرجة تحته (بفصول) أو بأجزاء مختصة مثل الفصول (هي أيضاً موجودة) لكونها مقومة وأجزاء للماهيات الموجودة (فيكون) الوجود (جنساً لها) أي لتلك الفصول أيضاً اذ الفرض أنه جنس للموجودات (فلها) أي فللفصول (فصول) آخر (كذلك) أي موجودة أيضاً (ويلزم التسلسل) وترتب أجزاء الماهية

(قوله وما يقال الخ) قائله أهل المكاشفة من الصوفية والحكام وهو ان كل الموجودات ذات واحدة وهي الوجود البعث الشخص بالاطلاق عما سواه حتى عن الاطلاق أيضاً ومتابله العدم الصرف لا يميز فيه ولا وصف له فالتميز يختص بالوجود وهو متعدد بحسب تعدد الاوصاف الاعتبارية للنفس الامرية الوجودية والامكانية وله بكل اعتبار حكم عقلي وشرعي وحسي لا يمكن أجراؤه عليه باعتبار آخر والذات البعث منزّه عن كلها والاحكام كما تختلف بالحقيقة تختلف بحسب اختلاف الاعتبار اذا كان مطابقاً لنفس الامر هنا هو الكلام المجمل وتفصيله يقتضى بسطاً لا يليق بهذا الموضع

(قوله يمدونه مكابرة) ويقولون ان اختلاف الماهيات بالذات معلوم بالضرورة (قوله لكان أعم الذاتيات المشتركة) أي ذاتياً فوق جميع الذاتيات المشتركة بين الحقائق الموجودة (قوله اذ لا ذاتي لها أعم منه) لان جميع الموجودات الممكنة منحصرة في المقولات العشر وذاتياتها أخس من الوجود فعلي تقدير جزئته يكون فوق جميع الذاتيات فتقوله اذ لا ذاتي لها أعم منه كناية عن كون كل ذاتي لها أخس منه على ماهو للتبادر في العرف ويجوز أن يكون بمعناه الحقيقي وحينئذ يحتاج الى ضم مقدمة معلومة في محله وهو لا ذاتيات للماهية في مرتبة واحدة (قوله أنواعه) أو مافي حكم الانواع

(قوله وكذا الثاني اذ لو كان الخ) فان قلت هل يجوز الاستدلال على ابطاله بان يقال أيضاً الوجود معقول ثان وجزء للموجودات موجود البتة قلت قيل لا لان المقصود بالابطال جزئية الوجود من الماهيات والماهية الكلية اعتبارات فعنية ينزها العقل من الامور الموجودة أعني الاشخاص على ماهو التحقيق وفيه نظر

(قوله فلها فصول آخر) لم يقل أو أجزاء مختصة اكتفاء بذكره سابقاً

الواحدة الى غير النهاية (وأنه محال اذ المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط) لان البسيط
 مبدأ المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا (والكثرة ولو) كانت (غير متناهية لا بد فيها
 من الواحد) لانه مبدأ الكثرة فلو انتفى انتفت الكثرة أيضاً فقد وجب أن يوجد في تلك
 الفصول المترتبة الى ما لانهاية له فصل هو بسيط وواحد فتقطع به تلك السلسلة التي فرضت
 غير متناهية (وأيضاً فالموجود اما جوهر فلا يكون جزءا للعرض أو عرض فلا يكون جزءا
 للجوهر) فقد بطل كونه جزءا للموجودات بدليل ثان (والجواب) عن الوجه الرابع أن
 يختار كون الوجود جزءا وبجواب عن الدليل الاول بأن يقال يجوز أنه قد يكون جنسا للانواع
 أي أنواع الموجودات (عرضاً عاماً للفصول كالجوهر) فانه جنس للانواع المندرجة تحته

(قوله لان البسيط النح) قال المحقق الدواني لما منع أن يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ للمركب مطلقاً
 الى أن يقوم عليه البرهان فان القدر الضروري هو أن المركب لا بد له من اجزاء يتقوم هو بها واما
 انتهاءها الى ما ليس بمركب فليس يتنا بنفسه وكذا الكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لامن الواحد الحقيقي
 لجواز اشتراكه على آحاد آخر وهكذا مثلاً الكثرة من افراد الانسان لا بد فيها من الانسان الواحد ثم
 الانسان الواحد مشتمل على آحاد آخر لا يكون انساناً ويجوز أن يكون كل واحد من تلك الاجزاء
 أيضاً مشتملاً على آحاد لا يكون من نوع تلك الآحاد وهكذا الى غير النهاية انتهى وفيه ان جميع تلك
 التركيبات ومراتب الكثرة اذا أخذت بحيث لا يشذ منها واحد لا بد فيها من بسيط وواحد ولا يكون
 ذلك البسيط والواحد حقيقياً والا لم يكن ما فرضناه جميعاً ثم يرد عليه ان الانتهاء الى البسيط والواحد
 واجب فيها اذا كان تلك الاجزاء مأمنة التركيب اما اذا كانت انشاعية فلا بله الواجب حينئذ وجود
 مبدأ الانشاع

(قوله فالوجود اما جوهر الخ) هذا في الاجزاء المحمولة مسلم لانه يستلزم حمل الجوهر على العرض
 أو العرض على الجوهر مواطاة وأما في غير المحمولة فيجوز أن يكون العرض جزء الجوهر كالمهنة
 السريرية للسرير

(قوله بأن يقال النح) أي يمنع قوله فلا يكون الوجود جلوساً للفصول

(قوله لا بد له من الانتهاء الى البسيط) فان قلت كيف الانتهاء اليه والحال أن الفرض جنسية الوجود
 للموجودات قلت المراد أن هذا الفرض يستلزم عدمه وانه أشد استعالة
 (قوله فلا يكون جزءا للجوهر) قد يمنع ذلك تجوز كون الجوهر مركباً من جوهر ومرض
 كما في السرير على أن اللازم هو الزيادة في البعض والمسمى انه زائد في الكل

عرض عام انفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذي يقسمه عرض عام له وانما جاز ذلك لان المدعى هو أن كل وجود زائد وتقيضه سلب جزئي فجاز أن يكون الوجود داخلا في بعض الماهيات دون بعض فلا تسلسل ويحاجب عن الدليل الثاني بأن يقال (قوله) الموجود (اما جوهر أو عرض فلنا لا جوهر ولا عرض فانهما) أي الجوهر والعرض (من أقسام الموجود) والوجود ليس من أقسام الموجود لاستحالة أن يكون الشيء مندرجا

(عبد الحكيم)

(قوله بل كل جلس) أي في الماهيات الحقيقية

(قوله عرض عام له) كيلا يتكرر الذاتي في الماهيات الحقيقية

(قوله وانما جاز ذلك) أي كونه عرضا عاما للفصول وحاصله ان منع كونه جلجا للفصول راجع الي منع مقدمة دليله أعني قوله اذ المفروض انه جلس للموجودات وذلك لان مدعى من قال بالزيادة موجبة كلية أي كل وجود مشتركا كان أو خاصا زائد على الماهية الا أن بعض أدلك يدل على تمام المدعى كالدليلين الاولين وبعضها يدل على زيادة الوجود المشترك كالدليل الثالث والرابع وتقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية أي ليس كل وجود زائدا فقبنا نحن فيه يكون المدعى زيادة الوجود المطلق في جميع الماهيات للممكنة فجاز أن يكون صدق تقيضه أعني سلب زيادته في جميع الماهيات بأن يكون داخلا في البعض دون البعض فلا نسلم ان المفروض انه جلس للموجودات بل المفروض انه جلس لبعض الماهيات لانه اللازم من عدم زيادته في الجميع فان قيل اذا كان المدعى زيادته في جميع الماهيات كان معنى قوله لو لم يكن زائدا في الجميع لكان نفسها أو جزءا منها نفس بعضها أو جزء بعضها فينتزذ يمكن منع الملازمة الاولى أعني لزوم اتحاد الماهيات لجواز أن يكون نفس ماهية واحدة فلا يلزم اتحاد ماهيتين فضلا عن اتحاد الماهيات وكذا على تقدير الجزئية يمكن منع قوله لكان أهم الذاتيات لجواز أن يكون ذاتيا مختصا بماهية واحدة فلم لم يمنع هاتين الملازمتين ومنع الملازمة الاخيرة أعني قوله فكان جلجا للفصول قلت لما كان القول بأن الوجود المشترك نفس بعض الماهيات أو ذاتي مختص ببعض الماهيات مكابرة أعرض عن منع بينك الملازمتين بخلاف الملازمة الثالثة تأمل فانه من المداحض التي زل فيها الاقدام

(قوله ليس من أقسام الموجود) بل هو معدوم ولا يلزم من اعتبار المفروض في شيء اعتبار العارض والالامتع التركيب مطلقا لان كل جزء من المركب متصف بتقيضه فلا يلزم من جزئيته للجوهر والعرض أن لا يكونا موجودين فلا يرد ما قبله انه اذا لم يكن من أقسام الموجود لم يكن جزءا للجوهر والعرض لان جزء الموجود موجود تحت المطلوب وهو عدم الجزئية وكذا ما قبله اذا لم يكن جوهر ولا عرضا لم يكن جزءا منهما لان جزء الجوهر جوهر وجزء العرض عرض (قوله لاستحالة أن يكون الشيء الخ) أي لاستحالة أن يكون الشيء مندرجا تحت المتصف بذلك

تحت المصنف بذلك الشيء قال المصنف (والتحقيق أن هذه الوجوه) التي استدل بها على كون الوجود زائداً على ماهية الممكن (إنما تنفيد تغاير المفهومين) أى مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلاً (دون) تغاير (الذاتين) أى ذات الوجود وذات السواد مثلاً (والنزاع إنما وقع فيه) أى في تغاير الذاتين لا في تغاير المفهومين (فإن عاقلاً لا يقول مفهوم السواد

الشيء بعينه من غير اعتبار تغاير بينهما اتصافاً حقيقياً لانه يستلزم اتصاف الشيء بنفسه وهو محال لعدم التغاير بين الشيء ونفسه فلا يرد أن العدم مندرج تحت المعدوم لان اتصاف المعدوم بالعدم ليس حقيقياً ولا أن مفهوم العلم بعد تعلق العلم به ومفهوم الكلّي وأمثالهما مندرج تحت المعلوم والكلّي لان ذلك بعد اعتبار التغاير بينهما وفيما نحن فيه ليس كذلك لان الوجود المطلق لو كان موجوداً لا يكون وصفه حصة من الوجود المطلق مازدة له بل الخصوصية إنما تحصل له بعد العروض (قوله والتحقيق) أى بيان الحق من قولى الزيادة والعيلية بعد الاحاطة بدلائل الطرفين والمتصود منه ترجيح مذهب العيلية وخلاصته ان التغاير من حيث المفهوم لا يقبل النزاع فلا يمكن حمل الاختلاف عليه فالاختلاف والنزاع إنما هو في التغاير من حيث الذات والحق في ذلك مذهب الشيخ لدليل لاح له (قوله ان هذه الوجوه الخ) أى ماسوي الوجه الرابع بقرينة أنه يدل على زيادة الوجود المطلق والشيخ لا يقول به

(قوله إنما تنفيد تغاير المفهومين) اما الاول فلأن مبناه على اختلاف الماهية للوجود والماهية من حيث هي في قبول العدم وعدمه وذلك إنما يدل على اختلاف الاعتبارين لا على اختلاف الذاتين الا يرى ان الانسان من حيث هو قبل عدم الكتابة والمأخوذ مع الكتابة لا يقبله مع اتحادهما في الذات وأما الثاني فلأنه يجوز الشك في ثبوت شيء لشيء اذا كانا متغايرين في المفهوم مع اتحادهما ذاتاً كما في هذا زيد أى مسمى زيد وأما الثالث فلأن افادة الحل إنما يستدعى تغاير الطرفين مفهومهما لا ذاتاً بل يقتضى الاتحاد فيه بخلاف الوجه الرابع فإنه يقتضى التغاير في الذات فإن لنى التسمية والجزئية يستلزم التغاير في الذات فن قال دلالة الوجه الرابع على تغاير المفهوم ظاهرة فقد خفي عليه الظاهر (قوله لا يقول الخ) فإنه يحكم بأن السواد موجود وليس بموجود وكلاهما ممتنعان عند الاتحاد في المفهوم

(قوله والتحقيق أن هذه الوجوه الخ) أما غير الوجه الاول فظاهر وأما الوجه الاول فقبل لانه مثل أن يقال الاب ليس غين زيد لان الاب يتمتع أن يكون لأباً وزيد قد يكون لأباً ولا يخفى أنه يفيد للتغايرة بحسب للمفهوم والحق أن خلاصة الوجه الاول هو أن ذات الماهية قبل العدم فلو كان الوجود نفسها أو جزءها لما كان كذلك فيفيد التغاير بين الذاتين فتأمل

هو بعينه مفهوم الوجود بل) يقول السائل ان (ما صدق عليه السواد) من الامور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما) أى للوجود والسواد (هويتان متمايزتان) في الخارج (تقوم احدهما بالآخرى كالسواد) القائم (بالجسم) فان للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد قامت الاولى بالثانية (و) ما ذكره من أن ما صدق عليه أحدهما هو عين ما صدق عليه الآخر وانه ليس لهما هويتان متمايزتان (هو الحق) المطابق للواقع (والا لكان للماهية هوية) ممتازة في الخارج (مع قطع النظر عن الوجود) وكان للوجود أيضاً هوية أخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد في الخارج كما أن للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد والسواد هوية أخرى حتى أمكن قيام السواد بالجسم في الخارج (فكان لهما) أي للماهية (قبل) انضمام (الوجود) اليها (وجود) فيلزم ما مر من المحذورات (وهو معنى كلام الشيخ) أبي الحسن الأشعري (وخفي دليله) لانه يدل على امتناع كون الوجود متمايزاً للهوية عن هويات الماهيات الموجودة وفيه بحث لان

(قوله من الامور الخارجية) قيد بذلك لان ما صدق عليه السواد من الامور الذهنية مغاير لما

صدق عليه الوجود فان الاول هوية خارجية والثاني أمر اعتباري

(قوله هويتان) أى ماهيتان شخصيتان

(قوله في الخارج) بل متمايزان في الذهن

(قوله وكان للوجود النع) زاده على المتن لانه اللازم من قوله والا أى أن لا يكون النفي المذكور

أى ليس لهما هويتان متمايزتان بل كان لهما هويتان متمايزتان في الخارج لا لان ترتب قوله فكان لهما النع

موقوف عليه فانه لازم من مجرد أن يكون للماهية هوية ممتازة في الخارج

(قوله من المحذورات) أى المذكورة في الوجه الثاني للشيخ

(قوله كلام الشيخ) أى قوله انه نفس الماهية

(قوله وخفي دليله) الاول والثاني كما لا يخفى على القطن

(قوله وبه بحث) أى في قوله وهو الحق بحث لان ما ذكره من قوله والا لكان النع يدل على

انقضاء التمايز الخارجي بينهما ولا يدل على اتحادهما في الصدق الذي هو المدعى ومحمل كلام الشيخ الا بأن

يستلزم عدم التمايز الخارجي الاتحاد في الهوية وليس كذلك لانه يجوز أن يكون عدم التمايز بأن لا يكون

للوجود هوية خارجية بأن يكون أمراً اعتبارياً عارضاً له في الذهن وحينئذ لا يتحدان فيما صدق عليه

(قوله حتى يمكن قيامها النع) أي كقيام العرض بمحلّه والا فطلاق القيام الخارجي لا يقتضى تحقق

هوية القائم بل يقتضى هوية المتقوم به

ما ذكره يدل على أن الوجود والموجود لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد والاسود الا
أن هذا لا يستلزم أن تكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلاً حتى
يكون ما صدق عليه أحدهما هو عين ما صدق عليه الآخر لجواز أن يكون صدق عدم
الامتياز بأن لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المقولات الثانية كيف ولو
اتخذ الوجود بالسواد ذاتاً في الخارج لكان محمولاً على تلك الذات موافقاً كالسواد

للماهية أمر خارجي وما صدق عليه الوجود أمر ذهني وبهذا اندفع ما بثبوتهم من ظاهر قريع قوله حتى
يكون ما صدق عليه أحدهما الخ أن الاتحاد في المصدق مبنى على الاتحاد في الهوية وليس كذلك لانه
سجين في بحث الماهية أن تغير الحمل بالاتحاد في الهوية الخارجية إنما يصح في الذاتيات دون العدييات
نحو زيد أعمى إذ لا هوية خارجية للأعمى والا لكان موجوداً خارجياً والتفسير الشامل لما للاتحاد في
الصدق إذ لا استحالة في صدق العدييات على الموجودات الخارجية وذلك لأن مقصوده هنا أن عدم
التمايز لا يستلزم الاتحاد في المصدق أن لا يستلزم الاتحاد في الهوية وليس فليس لأن الاتحاد في المصدق لا يمتنع
بدون الاتحاد في الهوية واندفع أيضاً ما بثبوتهم من أن المصنف لم يدع استلزام عدم التمايز للاتحاد في الهوية
بل للاتحاد في المصدق وهو قد يتحقق بدوره كما في نحو زيد أعمى فقوله إلا أن هذا لا يستلزم الخ لا وجه له
(قوله كالسواد) يعني كما أن السواد محمول على تلك الذات يكون الوجود أيضاً محمولاً عليه للاتحاد
كل منهما مع الذات في الخارج ومغايرتها إياه في المفهوم وهو معنى الحمل على ما قالوا أنه اتحاد المتغايرين
ذهناً في الخارج وما قيل أنه يستلزم جواز حمل الجزئي الحقيقي فقيه أولاً أن عدم الجواز ممنوع ولو سلم
فوجود مفهوم الحمل لا يقتضي جوازه لجواز أن يكون عدمه لانتفاء شرط أو تحقق مانع عنه على ما قبل
إن للمعتبر في جانب الموضوع الذات وفي جانب المحمول الوصف

(قوله حتى يكون ما صدق عليه أحدهما الخ) قيل في قريع هذا على اتحاد الهويتين بحث إذ قد
يجد الماصدق بلا اتحاد الهوية كما في حال العدييات مثل زيد أعمى وصريح كلام المصنف يدل على اتحاد
الماصدقات لا الهويات إذ لم يصرح باتحاد الهويتين بل بنفي تمايز الهويتين وانتفاؤه قد يكون بانتفاء هوية
أحدهما وجوابه أن سياق كلام المصنف يدل على أنه استدلل على اتحاد الماصدق بانتفاء تمايز الهويتين بناء
على استلزامه المحذورات أو أنه أراد باتحاد الماصدق اتحاد الهوية والا لكان دعوى اتحاد الماصدق خالياً عن
الدليل مع أن مقصوده أثبات هذا الاتحاد بخلصة البحث ووروده على الثاني ظاهر وعلى الأول أن انتفاء
تمايز الهويتين لا يستلزم اتحادهما حتى يلزم اتحاد الماصدق نعم قد يجحد الماصدق بلا اتحاد الهوية كما صرحت
لكن الكلام هنا في لزوم ذلك الاتحاد والتقطع به فليتأمل

(قوله لكان محمولاً على تلك الذات موافقاً) فيه بحث لأن الاتحاد في الوجود ليس حقيقة الحمل ولا
يكفي فيه ذلك والا جاز حمل الجزئي الحقيقي على الكلي كما جاز العكس إذ الاتحاد من الطرفين مع أنه

وأيضاً لم يكن لأحد شك في أن الوجود موجود كما لا شك في أن السواد موجود وبالجملة فالهوية الثابتة في الاعيان هوية السواد والوجود عارض لها ويمتاز عنها في العقل فقط فاشتق منه الوجود المحمول على تلك الهوية بالمواطأة فهذا القدر مسلم وأما أن تكون تلك الهوية ذات الوجود وماهيته المتعينة كما هي ذات السواد وماهيته المتعينة فممنوع (نعم لما أثبت الحكماء الوجود الذهني فأنهم وإن وافقوه في ذلك) أي وافقوا الشيخ في أن الوجود الخارجي لا يمتاز عن الماهية في الخارج بل هما متعددان هوية (قالوا بأنه) أي الوجود (بذات الحقيقة) الخارجية (ذهنا) فإنه إذا تصور الماهية الموجودة في الخارج فصلها العقل الى أمرين ماهية ووجود خارجي فيحصل هناك صورتان مطابقتان للماهية الخارجية على قياس ما قيل في الجنس والفصل ثم استشهد على أنهم وافقوا الشيخ في الاتحاد بحسب الخارج وإن خالفوه في التباين بحسب الذهن بقوله (فصرح ابن سينا في الشفاء أنه من المعقولات الثانية فليس في الاعيان عين

(قوله وأيضاً لم يكن النح) وذلك لأن عدم التمايز في الخارج معلوم لكل أحد لانه يعلم أن الانصاف بالوجود ليس كالانصاف بالبياض فلو استلزم ذلك للاتحاد في الهوية كان الاتحاد في الهوية أيضاً معلوماً بعد الالتفات اليهما فلا يبقى الشك بعد ذلك في وجود الوجود في الخارج مع أن ذلك بعد العلم بوجود السواد من أصرف النظريات فلا يرد أنه يجوز أن يكون الشك لعدم العلم بالاتحاد (قوله وبالجملة فالهوية النح) الفاء جزائية أي إذا علمت التفصيل المذكور فالهوية النح أو زائدة لمجرد

تحسين اللفظ

(قوله عارض لها) أي خارج عن تلك الهوية

(قوله وأما أن تكون تلك الهوية النح) حتى يكون ماصداً عليه السواد عين ماصداً عليه الوجود

كما يدعيه المصنف

(قوله نعم لما أثبت النح) تقرير لما سبق من الاتحاد في الهوية والجملة الشرطية مستأنفة كأنه قيل فهل للقول بمغايرة الوجود معنى وقوله فأنهم قالوا جواب لما هو مع الفاء ضعيف وقوله وإن وافقوه في ذلك حال من ضمير قالوا أي قالوا حال كونهم موافقين له في الميلية في الهوية

(قوله مطابقتان النح) على معنى أنها منتزعتان منها بحسب تباين المشاركات والمباينات أو على معنى أنها لو وجدت في الخارج كانتا عين الهوية وعلى التقديرين يكون ماصداً عليه الماهية مغايراً لما صدق عليه الوجود في الذهن فيصح القول بمغايرة الوجود للماهية بحسب الذات في الذهن بخلاف ما إذا لم يثبت

لا يقول به أحد فالشرطية ممنوعة الأهم أن يحصر موانع الحمل وبين انتفاؤها هنا

(قوله وأيضاً لم يكن لأحد شك النح) قيل لم لا يجوز أن يكون الشك خلفاً في اتحاد الذاتين

هو وجود أو شيء (نعم الموجود) أو الشيء في الخارج (جواد أو انسان) أو غيرهما من الحقائق فهذه الماهيات، وجودات عينية متأصلة في الوجود وأما الوجود والشيئية فلا تأصل لهما في الاعيان بل هما من المعقولات الثابتة التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث أنها في الذهن ولا يحاذي بها أمر في الخارج (وذلك) أي الوجود في كونه من المعقولات الثانية (كالحقيقة والتشخص والذاتي والعرضي) فان مفهومات هذه الالفاظ معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج فليس في الاعيان شيء هو حقيقة مطلقة أو تشخص مطلق أو ذاتي أو عرضي كذلك بل هذه مفهومات عارضة في العقل للمعقولات الاولى ولا يذهب عليك أن هذا الكلام من ابن سينا تصريح بأن ليس للوجود هوية خارجية كما للماهيات والا لكان متأصلا في الوجود لا معقولا ثانيا قال المصنف (فاذن النزاع) في أن الوجود زائد أو ليس بزائد (راجع الى النزاع في الوجود الذهني) فن لم يثبت كالمشيخ قال

الوجود الذهني فانه لا تغاير بينها الا بحسب المفهوم وقد علمت انه لا نزاع فيه فاندفع ما قيل ان الشيخ قائل بالتغاير بين الذاتيات المتحدة في الهوية وتحليلها اليها ومن البين ان ذلك التغاير ليس الا باعتبار التعقل قال قول بالتغاير لا يختص بالقول بالوجود الذهني

(قوله هو حقيقة مطلقة الخ) ليس المراد منه انه حقيقة مع وصف الاطلاق فان المعقولات الاولى أيضاً كذلك اذ ليس في الاعيان شيء هو انسان مطلق بل المراد انه هو مفهوم الحقيقة والتشخص بل في الاعيان شيء هو معروض مفهوم الحقيقة بمعنى انه ينزع عنه العقل بعد حصوله فيه فلا يرد ما قيل ان ذات الواجب نفس الوجود والحقيقة والتشخص عندهم في الاعيان شيء هو حقيقة وجود وتشخص (قوله ولا يذهب الخ) يريدان ما أورده المصنف شاهدا للاتحاد في الهوية شاهد على عدمه

(قوله ولا يذهب عليك الخ) اعتراض على المصنف بان ما ذكره الشيخ ينافي ما دعاه فكيف أورده بقوة لكلامه

(قوله راجع الى النزاع في الوجود الذهني) قيل فيه نظر لانه لا نزاع لقائلين بنى الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والمتنوعات ومغايرة بعضها لبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بمحصول شيء في العقل وفي اقتضاء الثبوت في الجملة فلا يجبه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور بان يكون المفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر فاية الامر أن لا يقولوا بان الوجود زائد في العقل بل يقولوا زائد عقلا وفي التعقل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنى الوجود الذهني على أن الوجود زائد على الماهية ذهالاً الى المعنى الاول

ان الوجود الخارجى عين الماهية مطلقا ومن أثبتة قال الوجود الخارجى زائد على الماهية فى
الذهن فمن ادعى من المتأخرين فى أن الوجود زائد مع أنه ناف للوجود الذهني لم يكن على
بصيرة فى دعواه هذه (البحث الثانى) أن الوجود زائد على الماهية فى الواجب لوجوه
* الاول لو لم يكن وجود الواجب (مقارنا لماهيته) بل كان وجودا مجردا قائما بذاته هو
عين ماهية الواجب (فتجرده) عن الماهية وقيامه بذاته (اما لذاته فيكون كل وجود مجردا)
لان مقضى ذات الشئ لا يختلف ولا يتخلف عنه (فيكون وجود الممكن) أيضا (مجردا)
عن الماهية (وقد أبطلناه) فى البحث الاول (واما لغيره فيكون مجرد واجب الوجود لعله
منفصلة فلا يكون) الواجب الذى هو ذلك الوجود المجرد (واجبا) لاحتياجه فى تجرده
وقيامه بذاته الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوديا أو عدميا (هذا خلف) الوجه (الثانى أن

(قوله بل كان الخ) اضراب على نفي المقارنة بالعينية لان الدليل المذكور لا يدل على نفي الجزئية
كما لا ينفى فهذا الدليل وكذا الآتي على نفي العينية فى الواجب وأما نفي الجزئية فأمر مسلم ثابت عند
القرئين بدليل لزوم التركيب فى الواجب

(قوله اما لذاته) أى ذاته كاف فى اقتضاء التجرد

(قوله فيكون كل وجود مجردا) لاشتراكها فى حقيقة الوجود

(قوله واما لغيره) أى يكون للغير مدخل فيه

(قوله منفصلة) بناء على ان كل ما هو متصل به محتاج الى قيامه الذى هو التجرد فلا يكون علة له
[قوله وقيامه بذاته الخ] عطف تفسيرى وفيه اشارة الى دفع ما قيل ان التجرد أمر عدمى لانه
عبارة عن عدم العروض فالاحتياج فيه الى الغير لا ينافى للوجوب ووجه الدفع انه فى الحقيقة عبارة عن
القيام بالذات فيلزم احتياج الواجب فى القيام بالذات ونحصيل الذات الى الغير

(قوله زائد على الماهية فى الواجب) قيل لو كان للواجب تعالى ماهية ووجود لكان مبدأ لكل
اثنين وكل اثنين يحتاج الى واحد هو مبدأ الاثنين والحاج الى المبدأ لا يكون مبدأ لكل فان قلت الماهية
موصوفة بالوجود فهي لتقدمها مثبتة للمبدئية قلت الماهية على تقدير تقدمها على الوجود لا تكون
موجودة فاذا يكون مبدأ للوجودات غير موجود وهو محال ويمكن أن يقال تقدم الماهيتين على الوجود
بحسب الذات لا يقدح فى كونها مبدأ للممكنات على أن الزيادة بحسب التعقل كما حققه الشارح فى حواشي
التجريد فليس فى الخارج الا شئ واحد هو مبدأ للممكنات فتأمل

(قوله مجردا عن الماهية) أى عن مقارنة الماهية والعروض لها

(قوله أو عدمياً) اشارة الى دفع ما قيل يكفى فى التجرد عدم ما يقتضى المقارنة

الواجب مبدأ الممكنات) كلها (فلو كان هو الوجود المجرد) القائم بذاته (فالمبدأ) للممكنات (اما الوجود) وحده (أو) هو (مع قيد التجرد والاول يقتضى أن يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له فيكون كل شيء) من الاشياء الموجودة (مبدأ لكل شيء) منها (حتى لنفسه وعاله) لان الموجودات متساوية تماثلة الماهية (وبطلانه أظهر من أن يخفى والثاني يقتضى أن يكون التجرد وهو عدم العروض جزءاً من مبدأ الوجود) أي فاعله (وأنه محال) بديهية ومؤد إلى انسداد باب اثبات الصانع لانه لما جاز أن يكون للركب من العدم موجداً مع كونه معدوماً جاز أن يكون العدم الصنف موجداً أيضاً (لا يقال لم لا يجوز أن يكون التجرد) الذي هو غدي (شرطاً لتأثيره) لا جزءاً من المؤثر فلا يلزم ذلك المحال (لانا نقول فاذن كل وجود مبدأ) لما الواجب مبدأ له (الا أنه تخلف عنه الاثر لفقد شرطه) وفي

(قوله مبدأ الممكنات كلها) أي فاعله لها كما سيحى واعتبار عموم الممكنات لترويج الدليل ولكونه بياناً للواقع والا فأصل الدليل يكفيه كونه مبدأ الممكن كما لا يخفى

(قوله يقتضى أن يكون الخ) أي جواز أن يكون كل وجود فاعلاً لما الواجب فاعله له فيجوز أن يكون كل شيء علة لنفسه ولعاله وهو محال فلا يرد أن مجرد وجود الفاعل لا يكفي في وجود المفعول لجواز توقفه على ارتفاع مانع خصوصية الوجود الامكاني وأما القول بجواز توقفه على شرط خصوصية الوجود الواجب فدفع بآنا ننقل الكلام إلى تلك الخصوصية بأنه مقتضى الوجود وحده فيكون كل وجود كذلك أو من غيره فيلزم إمكان الواجب

(قوله وهو عدم) لانه عبارة عن عدم العروض وفيه ماس من انه عبارة عن القيام بالذات (قوله أي فاعله) فسر بذلك لانه المحال بداهة لان معطي الوجود لا بد أن يكون موجوداً وأما وجود المبدأ بمعنى العلة التامة فغير لازم

(قوله اثبات الصانع) لم يقل ويلزم السداد باب اثبات الصانع لان هذا المعدوم مستلزم للواجب لكونه جزءاً منه وفي اختيار لفظ الصانع إشارة إلى ما عليه للليون من أن علة الاحتياج هو الحدوث (قوله لانه لما جاز الخ) يعني ان هذا للركب مع اشتراكه على أمور ثلاثة منافية للإيجاد أعنى التركيب فان للركب لا يجوز كونه مبدأ للممكنات كلها والتركيب من العدم الذي هو فرضي محض عمتنع في نفس الامر وكون المركب معدوماً اذا جاز كونه موجداً جاز أن يكون العدم الصنف أيضاً موجداً لان المانع فيه واحد وهو كونه معدوماً

(قوله لم لا يجوز أن يكون الخ) منع للحصر بين الشقين المذكورين واختيار للشق الثالث الذي لا يلزمه شيء من المحالين المذكورين

بعض النسخ لتقتد شرط أي شرط يمكن اجتماعه مما مساواته وجود الواجب الذي جامعته الشرط (ويمود المحال) وهو جواز كون كل شيء مبدأ لكل شيء حتى لنفسه وعلة (وقد أجاب عنهما) أي عن هذين الوجهين (بعض الفضلاء بأن النزاع) في أن وجود الواجب عين ماهيته أم لا (ليس في الوجود المشترك) بين الموجودات اذ لا يقول عاقل بأن الوجود المطلق للمشارك عين حقيقته تعالى والا لكان حقيقته أمورا متعددة مقارنة للممكنات (بل في وجوده الخاص) المخالف في الماهية لسائر الوجودات الخاصة بالمشارك لها في مطلق مفهوم الوجود (فإن ما صدق عليه أنه وجود) أي ما يحمل عليه الوجود مواطاة (ليس في الواجب أمراً زائداً) بل هو عين ماهية الواجب وقائم بذاته (وهو المجرد) المنقضى بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته (و) هو (المبدأ) للممكنات ولا يلزم من ذلك أن يكون سائر الوجودات المخالفة له في الماهية مجردة ومبدأ إنما يلزم هذا إذا كان وجوده مساوياً في تمام الماهية لوجودات الممكنات واشتراك الوجود بينها وإن كان بالتواطىء لا يستلزم تماثلها لجواز أن يكون أمراً عارضاً لها خارجاً عن ماهيتها وبهذا التقدير تم الجواب عن الوجهين معاً

(قوله أي شرط يمكن اجتماعه) تفسير على كلا اللسختين وفي هذا التفسير إشارة إلى دفع ما برد من أن التجرد الذي هو شرط تمتع الاجتماع بما سوي الوجود الواجب فلا يلزم المحال لئلا يورد (قوله والا لكان الخ) وأما الصوفية الوجودية فلا يقولون باشتراك الوجود وأما بعد القول بالاشتراك فالقول بكونه نفس حقيقته بين البطلان

(قوله أي ما يحمل الخ) فسر بذلك لدفع توهم أن يراد صدق الوجود عليه اشتقاقاً (قوله واشتراك الخ) لا يخفى أن الجواب تام بدون هذه المقدمة ذكره لدفع توهم أن الاشتراك يقتضي التساوي وقوله بهذا التقدير تم الجواب يقتضي أن يكون له دخل في الجواب (قوله لجواز الخ) المناسب لكونه أمراً عارضاً لانه جزم فيها تقدم بالخالف بين وجود الواجب

(قوله أي شرط يمكن اجتماعه الخ) هذا تفسير للشرط المذكور على اللسختين وفيه دفع لما يقال يجوز أن يكون الشرط ممتعاً اجتماعاً مع الوجود في الممكن فإن قلت لاسلم الامكان لجواز أن يكون تشخيصات الوجودات للممكنة مائة قلت المراد هو الامكان بالنظر إلى ذاته وماهية

(قوله بأن النزاع ليس في الوجود المشترك) فإن قلت إذا كان الوجود المطلق زائداً قائماً بذاته تعالى كان يمكناً محتاجاً إلى علة فيلزم الحذور اللازم على تقدير زيادة الوجود الخاص قلت لا محذور لأن ذاته تعالى عندهم وجود خاص يقتضي بنفسه انصافه بعارضه الذي هو الوجود المطلق فيلزم حينئذ تقدم ذاته بالوجود الذي هو نفسه على انصافه بالوجود الذي هو عارضه فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا وجوده بوجودين

لكنه زاد في التوضيح فقال (وأما حصته) أى حصّة الواجب (من مفهوم الكون في الالعيان فزائدة) على ماهيته (وهذا) الجواب (لا يشنى عيلا فانه اعتراف بأن حصّة الكون في الالعيان) عارضة لماهيته تعالى كما أنها عارضة لماهية الممكنات (وإلى هذا المعنى أشار الامام الرازى في المباحث المشرقية حيث قال فان قيل الوجود الذي يشارك وجود الممكنات في المفهوم لازم لماهية الواجب فيكون قد جعل الوجود في حق واجب الوجود مقارنا لماهيته وهذا ترك للذهب الحكماء واختيار لما ذكرناه (فلا فرق) اذن بين الواجب والممكن في كون الوجود زائداً عارضاً للماهية (الا أن يثبت أن للممكنات أمراً ثالثاً وراء الماهية وحصّة الكون) في الالعيان (هو) أى ذلك الامر الثالث (ما صدق عليه أنه وجود

وسائر الوجودات الا انه قدس سره لما حمل الجواب المذكور على منع التساوى كما سيجىء آورد الجواز (قوله لكنه زاد في التوضيح) حيث يتبين به ملشاً غلط المستدل حيث لم يفرق بين الحصّة والفرد (قوله وأما حصته) الحصّة عبارة عن المفهوم الكلى باعتبار خصوصية ما فهمي فرد اعتباري بخلاف الفرد فان الخصوصية فيه بالذات

(قوله لا يشنى عيلا) لانه حصل به قدح في دليله المستدل لكن لا يضره لما فيه من تسليم مدماه ولذا قال لا يشنى ولم يقل لا ينفذ

(قوله فان قيل الخ) هذا شق ثان للتريد المذكور فيه بكلمة أو فالصواب ايراد الواو بدل الفاء وقوله فيكون قد جعل جواب الشرط

(قوله فلا فرق الخ) وأما الفرق بأن الحصّة في الواجب عارض للماهية عروض الكلى للجزئى وفي الممكن عروض الصفة للموصوف فبنى على كون ماهيته فرداً للوجود وهو لم يثبت

(قوله هو ما صدق عليه انه وجود) يعنى يكون فرداً للوجود

(قوله ويثبت أيضاً الخ) هذا الثبوت لكون ذلك الفرق محيياً والافاضل الفرق حاصل بثبوت الامر اثنالث

[قوله معروض للحصّة) عروض الكلى للجزئى فلا يكون ذلك الامر موجوداً فلا يلزم كون الوجود الخامس موجوداً ولا الماهية فلا يلزم وجودها مرتين

(قوله عارض للماهية) عروض الصفة للموصوف فنكون الماهية موجودة به

(قوله وأما حصته من مفهوم الكون في الالعيان الخ) اذ معنى الحصّة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصيته ما لا ما صدق هو عليه من الوجودات المتخالفة فكما لاتزاع لهم في زيادة مفهوم الكون فكذلك في الحصّة وبالجملة الحصص افراد اعتبارية للوجود المطلق والوجودات الخاصة افراد حقيقية له

(و) يثبت أيضاً (أنه) أى ذلك الثالث (معروض للحصة) من الكون في الالبيان (عارض للماهية) الممكنة فيظهر الفرق حينئذ بأن في الممكن ثلاثة أمور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون الخارجي عارضة لذلك الفرد وفي الواجب أمرين فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصة من الكون عارضة لذلك الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود زائداً على الماهية في الممكن وعينا لها في الواجب (و) لكن (لم يقم عليه) أى على ذلك الأمر الثالث (دليل) أصلاً (بل ولا قال به أحد فان التزمه) في الممكن (ملتزم) اظهاراً للفرق (التزمنا) نحن (عدمه في الواجب) وقلنا ليس فيه الا ماهية ليست هي فرداً من الوجود كما زعمتم بل هي معروضة لحصة الكون فيكون وجوده أعني تلك الحصة زائدة على ماهيته (وطالبناه بأبانه في الممكن) هذا ما ذكره وقد عرفت أنت ان

(عبد الحكيم)

(قوله ماصدق عليه الوجود) أى الوجود الذي به موجوديته زائداً في الممكن وعينا في الواجب والحصة وان كان زائداً فيهما فليس موجودة شئ منها بذلك فيكون عروضه عروض الكل لفرد (قوله لم يقم عليه دليل أصلاً) لان الدلائل المذكورة انما تدل على مقابلة ماصدق عليه الماهية لما صدق عليه الوجود وأما ان ذلك فرد الوجود لاختصاصه فكلا (قوله وقلنا الخ) يعني ليس المراد بالتزام عدمه في الواجب التزام عدم مقابله للماهية في الواجب لانه يستلزم أن يكون الواجب فرداً حقيقياً للوجود فيكون سائر الوجودات أيضاً كذلك فيلزم ثبوت الامر الثالث في الممكن لما ثبت من مقابلة الوجود فيه بل المراد بالتزام عدم كون الماهية فرداً منه وما ذكرنا من الدليل عليه فقد عرفت حاله وبما ذكرنا ظهر وجه جمع المصنف بين التزام عدمه في الواجب وبين مطالبة أثباته في الممكن وعدم اكتفائه على المطالبة لانه لا يمكن تلك المطالبة بدون التزام عدمه بالمعنى المذكور

(قوله وقد عرفت الخ) اعلم أن الدليل المذكور أورد في كتب الحكمة بطريق المعارضة لدلائل عينية الوجود في الواجب فأجاب بعض الفضلاء عنه بأن الدليل المذكور لا يصلح للمعارضة لان اللازم منه زيادة الوجود المطلق ونحن نقول بزيادة حصة في الواجب انما النزاع في الخاص الذي هو مخالف في الحقيقة لسائر الوجودات واليه يشير قول ذلك البعض ليس النزاع في الوجود المشترك بل في الوجود الخاص فتقوله وأما حمت الخ ليس زائداً على الجواب وحينئذ يرد عليه ما ذكره المصنف بأن فيه اعترافاً بزيادة الوجود في الواجب كما في الممكن ولا يحصل الفرق بالعينية والزيادة الا بأبانه أن لوجود افراداً فرد منها عين الواجب وسائر الافراد زائدة مع كون الحصة زائدة في الكل ولم يثبت

حقيقة الجواب هو منع تساوي وجودي الواجب والممكن في تمام الماهية وان كانا متشاركين في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه عليهما توطأ أو تشكيكاً وان قوله واما حصته الى آخره فزيد توضيح للجواب فالمناقشة في هذه الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المباحثة وبطريق الابطال لا تجدى نفعاً لبقاء المنع بحاله وستعرف من كلام المصنف ما يدل على أن في الممكن أموراً ثلاثة ولما زيف جواب ذلك الفاضل قال (نعم ههنا اعتراضان) واردان (على الوجهين) أشار الى أولهما بقوله (فان الوجود مقول) على افراده (بالتشكيك) لا بالتواطىء (فانه في) وجود (الواجب أولى وأقوى فيكون) الوجود المقول بالتشكيك (عارضاً لما يصدق عليه) من افراده اذ الماهية وأجزاؤها لا تكون

ذلك نعم لو منع تساوي الوجودين في تمام الماهية اما مستنداً بشاهد التشكيك أو مكتفياً بمجرد المنع ولم يدع ثبوت المخالفة بين الوجودين وزيادة الحصة كان الجواب موجهاً غير محتاج الى اثبات الامر الثالث لأن مجرد جوازه كاف في المنع المذكور وهذا مقصود المصنف بقوله نعم ههنا اعتراضان المنع وحينئذ يستطع اعتراض الشارح بأنه ابطالاً لمقدمة أوردها الجيب لمزيد التوضيح وان فيه اعتراضاً بالامور الثلاثة كما لا يخفى وما قيله اللازم مما ذكره المصنف أن يكون لوجود افراد متخالفة الحقيقة مشتركة في مفهوم الوجود ولا يلزم منه زيادة تلك الافراد في الممكن لجواز أن يكون عيناً في الممكن أيضاً كما هو مذهب الشيخ فلا يلزم مما ذكره المصنف ثبوت الامر الثالث فدفوع بأن قول المصنف في الدليل المذكور وقد أبطنا بدفع هذا الجواز قدبر حتى ينكشف حقيقة المقال

[قوله حقيقة الجواب] وان كان ظاهره ادعاء ثبوت المخالفة بين الوجودين

(قوله خارجة عن قانون المباحثة) اذ لا يمنع السند فكذا مافي حكمه

(قوله لا يجدى نفعاً) فان ابطال السند اذا لم يكن مساوياً لا يجدى فكيف ابطال ماهو في حكمه

(قوله أولى) لكونه مقتضى الذات (وأقدم) لكونه علة لما سواء (وأقوى) لكثرة آثاره

(قوله فان الوجود مقول بالتشكيك الخ) قال الشارح في حواشي المطالع الوجود في الواجب اتم لانه مقتضى ذاته تعالى وأثبت لاستحالة زواله نظراً الى ذاته تعالى وأقوى لكثرة آثاره فالوجود مقول عليه وعلى الممكن بالتشكيك وقد يجعل الاقوى راجعاً الى الامم الا ثبت ويجعل كثرة الآثار وكما لا دليل على الشدة وقد يناقش في التحليل الاول بان الحرارة مقتضى الصورة الهوائية مع أن كثيراً من الاجسام اتم في الحرارة منه والارتفاع مقتضى النفس النباتية وكثير من الاشياء اتم في الارتفاع منها فتأمل (قوله فيكون عارضاً) قيل لا احتياج ههنا الى ذكر ان المقول بالتشكيك عارض بل القول بأنه مشكك

فيجوز اختلاف مقتضياته كالنور والحرارة كاف في تمام الاعتراض فتأمل

مقولة بالتشكيك على افرادها كما اشتهر فيما بينهم (فالاشياء التي يصدق عليها) أي على كل واحد منها (أنه وجود لا موجود) يعنى الاشياء التي يحمل عليها الوجود مواطاة وهي الوجودات لا الاشياء التي يصدق عليها الوجود اشتقاقا وهي الماهيات فان تخالفها لا ينفعنا (مختلفة بالحقيقة) أي يجوز أن يكون كذلك لان الاشتراك في العارض لا يوجب الاتحاد في الحقيقة (فقد يكون هو) أي الوجود الخاص الذي (في الواجب) هو (المنقضى للتجرد) والقيام بالذات (وللمبدئية ولا يلزم مشاركة) وجود (الممكن له في ذلك) الاقتضاء للتجرد والمبدئية (لاختلاف الوجودين بالحقيقة) وأشار الى الثاني بقوله (وأيضاً فلنا أن نطرح) عنا (مؤنة بيان التشكيك) واقتضائه كون المشكك عارضاً لما تحته (ونقتنع بمجرد المنع ونقول وان سلمنا أن الوجود أمر مشترك معني) بين ما يطلق عليه الوجود (فلم لا يجوز أن يكون) ذلك المشترك عارضاً لافراده وأن تكون (حقائق الوجودات متخالفة) بالكنه مع التشارك في العارض (فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجود الممكن) من التجرد والمبدئية ويكون الوجود في ذلك (كالماهية والتشخيص) العارضين لما تحتهما (فانه يجب لبعض ما يصدق عليه أحدهما ما يمتنع لبعض آخر) منه وذلك (لاختلاف ما يصدق عليه) بحسب الحقيقة (مع الاشتراك فيهما) وأقول اذا كانت الوجودات متخالفة الحقائق

(قوله فان تخالفها لا ينفعنا) لان الكلام في اقتضاء الوجود للتجرد والمبدئية لاني اقتضاء الوجود (قوله أي يجوز النسخ) انما قال ذلك لان التشكيك لا يقتضى أن يكون مانحه مختلف الحقيقة بل جوازه (قوله اذا كانت الوجودات الخ) قد عرفت أن مجرد جواز التخالف في الحقيقة كان في رد الاستدلالتين وهو يستلزم جواز الامر الثالث وليس فيه اعتراف بزيادة الوجود نعم لو ادعي التخالف في الحقيقة يلزم ذلك كما لا يخفى

(قوله كما اشتهر فيما بينهم) اشارة الى ضعفه على ما حققه في حواشي التجريد قال في الحماكات ولتأمل أن يقول لاسلم ان الماهية وجزءها لا يتفاوتان ولم لا يجوز أن يكون حصول الماهية وجزئها في بعض الافراد أولى وأقدم من حصولها في بعض ولم يتم برهان على ابطاله وأقوي ما قيل فيه انه اذا اختلفت الماهية والذاتي في الجزئيات لم تكن ماهيتها واحدة ولا ذاتها واحداً وهو منقوض بالعارض على أن من الناس من ذهب إلى أن الاشتداد والضعف اختلاف في الماهية بالكمال والنقصان

(قوله وأقول اذا كانت الوجودات الخ) قيل هذا الاعتراض على الاعتراض الثاني للمصنف مبنى على لزوم القول بأن الوجود غير الماهية مطلقا واجبا كان أو ممكناً وهذا غير لازم على المصنف اذ لا يلزم

ومتشاركة في المارض الذي هو الوجود المطلق في كل وجود حصه من ذلك المارض في
 الممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص الذي هو معروض للحصه فقد ثبت فيها ثلاثة
 أشياء فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤنة التشكيك اذا حقق كان بعينه جواب ذلك البعض
 من الفضلاء فنأمل (دليل آخر) وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود
 في الواجب (الوجوب) الذاتي (اضافة تقضي) في الواجب (طرفين) أحدهما الماهية
 والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زائداً على ماهيته
 (لئلا) كون الوجوب اضافة (ممنوع بل هو نفس الماهية) لان الوجوب هو الامر الذي
 به يمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك الامر هو ذات الواجب لانه بذاته ممتاز عن غيره

(قوله وهو الوجه الثالث الخ) غير الاسلوب اشارة الى انه ليس بمثابة تلك الوجوه في القوة

هذا القول منه بل الظاهر من كلامه أن الوجود عين الماهية حيث قال وان سلمنا أن الوجود أمر مشترك
 معني فانه يدل على منع اشتراك الوجود معني وليس ذلك الا عند الاشعري القائل بان الوجود عين الماهية
 وليس في كلامه تصريح بان هذا الاعتراض من جانب الحكميم حتى يلزم عدم صحة القول باتحاد الوجود
 الخاص والماهية في الممكنات لان قوله وان سلمنا الخ لا يناسب مذهب الحكميم كما تحققت نعم قوله في تقرير
 الاعتراض الاول فالاشياء التي يصلق عليها انه وجود لاموجود يدل على أن الوجود الخاص متاخر
 لماهية فيلزم منه ثلاثة أشياء

(قوله لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود) قيل الواجب بمعنى ما يقتضي ذاته وجوده ليس
 بتحقيق عند الحكماء وانما المتحقق عندهم هو الواجب بمعنى المستغنى عن الغير وقسمة الموجود الى
 الواجب بالمعنى الاول والي الممكن قسم له بحسب الاحتمال العقلي لان كلا قسميه موجودان في الخارج
 وقد صرح بذلك الشيخ في الهيات الشفاء حيث قال ان الامور التي تدخل في الوجود تحتل في العقل
 الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده فظاهرا انه لا يتمتع له أيضاً وجوده والا
 لم يدخل في الوجود وهذا الشيء في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده وأقول
 قال الشيخ في مفتتح رسالة ألفها في بيان كيفية زيارة القبور وجدواها اعلم ان لهذه المسئلة مقدمات فيلزم
 أن تعرف أولا حتى تستنتج منها المطالب وهي معرفة الموجودات الآخذة من المبدأ الاول وهو العلة
 الاولى المسماة عند الحكماء بواجب الوجود وأعني بواجب الوجود أن يكون وجوده من ذاته لامن غيره
 هذا كلامه وهو صريح في القول بان واجب الوجود عز وجل يقتضي ذاته وجوده وأما ما ذكره في
 الهيات الشفاء فلا يدل على خلاف هذا اذ ليس مراده هناك الا ان حصر الموجود في القسمين حصر
 عقلي أي لاثالث لما عنده ولو بطريق الاستدلال وأن الشيء الاول هو الممكن لأن أحد القسمين محتمل
 صرف لاوجود له في الخارج

والمصواب أن يقال ان فسر الوجوب الذاتي بالاستغناء عن الغير في الوجود كان أمراً سلبياً غير محتاج الى تحقق شيئين في الواجب وان فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخالص الذي هو ماهيته يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق فان قلت فكذا سائر

(قوله والمصواب الخ) بمعنى أن الجواب بانكار كون الوجوب اضافة خطأ فان مقابلته للإمكان والامتناع والاستدلال على كونه من الامور الاعتبارية والحكم بأنه كيفية لسبب الوجود الى الماهية وسائر أحكامه يدل على كونه اضافة وكونه بمعنى آخر نفس الذات لا يدفع الاستدلال بهذا المعنى (قوله ان فسر الوجوب الخ) لما كان كونه اضافة بين الطرفين يصدق على كلا التفسيرين لان الاستغناء عدم الاختياج والاحتياج اضافة أجاب على كلا التفسيرين وان خص الاعتراض بالتفسير الاول قطعاً لمادة الاستدلال

(قوله الى تحقق) شيئين بل الى تعقل شيئين الماهية والوجود بل ثلاثة أشياء (قوله يقتضي بذاته الخ) ليس المراد به اقتضاء الموصوف للصفة لانه حينئذ لا ورود للاعتراض بسائر الوجودات بل اقتضاء الفرد لصدق الكل على مواطاة يعني أنه اذا لاحظ العقل ذلك الوجود الخالص وتنبه بمشاركته لوجود الممكن في ترتب الآثار عليهما انزع عنه الوجود المطلق وحكم باقتضائه اياه فالوجوب من المقولات الثانية ثم اذا كان ذلك الوجود مستقلاً في اقتضاء صدق المطلق عليه كان قائماً بنفسه فكان موجوداً بنفسه فاقضاءه بالاستقلال لكونه وجوداً يقتضي كونه بذاته موجوداً أي يقتضي اتصافه بالوجود اتصافاً انزعافياً لا حقيقياً والا لا يكون موجوداً بنفسه فاقضاءه بالاستقلال للوجود مواطاة يستلزم اقتضاءه بذاته للوجود اشتقاقاً فادفع البحث الذي أورده الشارح القوشجي من أن

(قوله والمصواب أن يقال الخ) سيجيء أن الوجوب يطلق على ثلاثة معان هي استغناؤه عن الغير واقتضائه لوجوده والامر الذي به يمتاز الذات عن الغير وانما لم يتعرض في هذا الاستفسار للمعنى الثالث لانه أشار اليه في المتن بقوله بل هو نفس الماهية ومتصود الشارح هو أن المصواب بعد ما ذكره المصنف أن يتعرض للمعنيين الباقيين أيضاً

(قوله يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق) اعترض عليه بان معنى اقتضاء الخالص للمطلق اقتضائه أن يكون فرداً من افراده والواجب ما يقتضي كونه موجوداً لا وجوداً كما أن المستع ما يقتضي كونه معدوماً لا معدوماً والجواب مرادهم أن ذات الله تعالى وجود خاص يقتضي كونه موجوداً بالوجود المطلق لانه يقتضي كونه فرداً من افراد الوجود المطلق ورد هذا الجواب بما نقله في شرح المقاصد عن الامام من لزوم كون الواجب موجوداً بوجودين ولما كان دفع هذا الرد ظاهراً لان الواجب اذا كان وجوداً خاصاً لا يكون موجوداً بوجودين بل أحد الوجودين حينئذ نفس الماهية والآخر وجود تلك الماهية فيكون موجوداً بوجود واحد أجاب المعترض عن هذا الدفع بأنه حينئذ يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير

الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجودا لا وجودا كما ان المتنع ما يقتضي ذاته كونه معدوما لا معدما ولو كان كذلك لزم أن تكون المتمتع التي يقتضي ذاتها كونها معدومة داخلية في الممكن لان مبنى كلام الشارح ان اقتضاء الوجود بالاستقلال موافاة يستلزم اقتضاء الوجود اشتقاقا لأن الوجوب عبارة عن ذلك الاقتضاء وانما لم يجب بأن وجوده الخاص يقتضي بذاته اتصافه بالوجود المطلق اشتقاقا مع انه لا ورود حيث لا اعتراض بسائر الوجودات الخاصة لئلا يرد الاعتراض بأن الوجود الخاص ان كان موجودا بنفسه يلزم كونه موجودا بوجودين وان لم يكن موجودا بنفسه بل بالوجود المطلق فبمعنى اعتراض بزيادة الوجود الذي به موجوديته وكون ماهيته فردا للوجود لا يضرنا ويحتاج الى الجواب بأنه موجود بنفسه والاتصاف بالوجود المطلق انترامي فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وحيث لا يبد من القول بأن مبدأ انتزاعه ليس أمرا وراء ذلك الوجود الخاص من غير ملاحظة أمر آخر يجب لئلا يلزم الاعتراف بزيادة الوجود في الواجب بحسب الذات واذا كان مبدأ انتزاعه نفس الوجود الخاص كان المطلق مازدا له عروض الكلبي لفردية وكان ذلك الوجود الخاص مقتضيا له اقتضاء الجزئي لكلية فلما كان هذا الجواب بالآخرة محتاجا الى ذلك الجواب اختاره وكذا اندفع ما قيل ان عروض المطلق للخاص ليس خارجيا والا لزم كونه قابلا وفاعلا بل ذهني فيلزم أن لا يكون اقتضاء المطلق بالاستقلال لاحتياجه الى العقل والى الحصول فيه فانه انما يرد اذا كان العروض حقيقيا وأما اذا كان انتزاعيا فاللازم أن تكون ذاته تعالى في الخارج بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق ولا يتوقف على وجود العقل فضلا عن الحصول فيه وأما ما قيل في جواب الاستدلال المذكور من أن الواجب بمعنى ما يقتضي ذاته وجوده ليس بمتحقق في الخارج عند الحكماء وانما المتحقق الواجب بمعنى المستقضى عن الغير وان قسمة الوجود الى الواجب بذلك للمعنى والى الممكن مجرد احتمال عقلي فبمعنى ان الشيخ صرح في الاشارات بوجوده بهذا المعنى حيث قال كل موجود اذا نفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أولا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وانه حيث لا يكون التعرض للوجوب بهذا المعنى وبيان أحكامه لنوا

لما به غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص وحيث يفوت ماهو المقصود لهم من اثبات كون ذات البارئ تعالى عين الوجود وهو أن يكون ذات البارئ تعالى في أعلى مراتب الوجود وبينه بما ذكره البعض من أن مراتب الوجود بحسب العقل ثلاث ادناها الموجود بالغير ويمكن فيه انفكاك الوجود عنه نظرا الى ذاته وتصور ذلك الانفكاك أيضا وأوسطها للموجود بالذات بوجود غيره أى الذي يقتضي ذاته وجوده فالانفكاك هنا محال دون تصوره وأعلها الموجود بالذات بوجود هو عين ذاته فلا يمكن تصور الانفكاك هنا بل الانفكاك وتصوره كلاهما محالان وأنت خير بان الباعث للفلاسفة على القول بعملية الوجود الخاص ليس ما ذكره بل لزوم تقدم ذاته على وجوده بالوجود ولو ساعدناه على ما ذكره فتقول ذلك المقصود حصل لهم يكون الوجود الخاص عينه بقى هنا بحث وهو أن عروض المطلق للخاص ان كان

الوجودات الخاصة مقتضية بذواتها لعارضها فتكون واجبة قلنا تلك الوجودات ليست

(قوله مقتضية بذواتها الخ) اقتضاء الجزئي بكليته من غير فرق بين ما يقوم بذاته وما يقوم به والمنع
بجواز اقتضاء فرد دون آخر مكابرة

(قوله تلك الوجودات الخ) يعنى ان المراد بالاقتضاء التام أن لا يحتاج في ذلك الاقتضاء الى أمر
فان ذلك يقتضى كونه قائماً وموجوداً بذاته وسائر الوجودات لاحتياجها الى معروضاتها والى علة عروضها
ليست كذلك فلا تكون قائمة بذواتها وموجودة بنفسها فاندفع مانوهم من أن الفرق المذكور انما هو في
الاقتضاء فبعد الاقتضاء استقلالاً أم لا كيف لا يصح وجود زيد موجود مع صحة وجوده تعالى موجود
وكذا اندفع ما أورده الشارح القوشجي من أن الجواب غير مطابق لان مبني السؤال تفسير الوجوب
بالاقتضاء ومبني الجواب تفسيره بالاستقلال فانه وارد بالنظر الى ظاهر العبارة لا بالنظر الى المقصود فتدبر

في الخارج يلزم أن يكون شيء واحد قابلاً وفاعلاً لشيء واحد وهو الوجود المطلق لان العارض وهو
المطلق يمكن لاحتياجه الى معروضه ولا فاعل له غير معروضه وهو الوجود الخاص الذي هو عين
الواجب على زعمهم ولا شك أن المعروض قابل لعارضه فيلزم أن يكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً
ويلزم أن يصدر عن الواحد اثنان لان اتصاله بوجوده المطلق حيث أنه أثر له وقد قالوا صدر عنه العقل
الاول فانتقض أصلان كبيران من أصولهم وأيضاً صرحوا بان الوجود من المعقولات الثانية لانها انما
تعرض للاشياء في الذهن لافي الخارج وان كان عروض المطلق للخاص في الذهن يلزم أن لا يكون
اقتضاه لمطلق الوجود لذاته لا بالاستقلال لاحتياجه الى العقل والى الحصول فيه وما ذكره الشارح في
حواشي التجريد من وجه الفرق بينه وبين وجود الممكن على الشق الثاني من أن وجود الواجب مستغن
في الخارج مع اقتضائه الوجود المطلق في العقل والممكن ليس كذلك فافترقا لا يفتنى ههنا من الحق شيئاً
لانه يجب أن يكون الواجب لذاته مقتضياً وجوده من غير افتقار الى شيء أصلاً وكان الكلام فيه ولم
يحصل بما ذكره هذا ولم يظهر الفرق بين الواجب والممكن لهما هو المطلوب فأى فائدة في بيان الفرق
بوجه آخر فتأمل

(قوله تلك الوجودات ليست مستقلة الخ) لا يقال مقصود السائل لزوم واجبية الممكنات بمعنى اقتضاء
الذات للوجود وحاصل الجواب أن عدم لزوم واجبيتها بمعنى الاستغناء عن الغير وأين هذا من ذلك لا نا
نقول بل حاصل الجواب أن معنى اقتضاء الذات للوجود الذي لفر به الوجوب هو الاقتضاء بالاستقلال
فلا يلزم المحذور هذا والظاهر في الجواب أن يقال اقتضاء وجوده تعالى للمطلق اقتضاء الحلي بالاشتقاق
ولا كذلك اقتضاء الوجود الخاص للممكن مطلقه بل اقتضاه للحمل بالمواطأة وأما ما ذكره من الجواب
ففيه نظر لان الفرق حيث بين وجود الواجب ووجود الممكنات هو الاقتضاء بالاستقلال في الاول دون
الثاني فبعد الاقتضاء استقلالاً أم لا كيف لا يصح وجود زيد موجود مع صحة وجوده تعالى موجود

مستقلة في اقتضاء عارضها لانها في ذاتها محتاجة الى غيرها فكذا في اقتضاءها المتفرع على ذاتها بخلاف الوجود الذي هو في الواجب فانه مستغن عما عداه بالكلية (الزام للحكماء)
القائلين بأن وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه الا أنه الزامى
فان الحكماء اتفقوا على أن الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر
فتقول (الوجود طبيعة نوعية) مشتركة بين الوجودات (فلا تختلف لوازمه) فلما ثبت
كونه زائداً على ماهيات الممكنات عارضاً لها وجب أن يكون في الواجب كذلك (وبه)
أي بما ذكر من أن الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاف لوازمها بل يصح على كل فرد منها

(عبد الحكيم)

(قوله فان الحكماء اتفقوا الخ) وأما الاشارة فلا يقولون باللزوم العقلي بين الاشياء واقتضاء شيء
لشيء بل الكل مستند الى ذاته تعالى ابتداء

(قوله الطبيعة النوعية) وأما الطبيعة الجنسية فلكونها غير متحصلة في نفسها لانكون مقتضية
لشيء الا بعد انضمام الفصل اليها فيجوز اختلاف لوازمها بسبب اختلاف الفصول وتقسيمه في شرح
لاشارات في اثبات الهيولى للفلكيات

(قوله يصح على كل فرد الخ) هكذا وقع في شرح الاشارات للامام من قبيل قولهم صح لي على
فلان كذا كما في الاساس أي فكلمة على لزوم والوجوب والصحة بمعنى الثبوت فيؤول الى معنى الوجوب
ولذا وقع في شرح التجريد الجديد يجب لكل فرد ما يجب للآخر والمراد به ما يجب بالنظر الى نفس
الطبيعة مع قطع النظر عن جميع ماعداه لان ما يجب لفرد منها باعتبار شخصه لا يجب لآخر بل قد يتمتع
وهو ظاهر وليس المراد بالصحة الامكان حتى يرد أن اللازم من هذه المقدمة اشتراك افراد الوجود
في جهة الزيادة والمقصود اشتراكها في الزيادة

(قوله فلا تختلف لوازمه) أي لا يختلف ما يلزمه بالنظر الى ذاته في افراده بأن يكون مثلاً زائداً
في البعض وعبئاً في البعض الآخر

(قوله كونه زائداً الخ) أي بالنظر الى ذاته من غير نظر الى خصوصية فرد منه

(قوله بل يصح الخ) لما كان الاختلاف يطلق بمعنى التعمد وبمعنى الخالفة والمباينة وبمعنى التعاقب
وبمعنى عدم التشابه اخرب عنه بعد ارجاع الضمير اليه بأن المراد منه ههنا المعنى الاخير أي يجب تشابه
لوازمها في الافراد وهو المعنى بقولنا يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر فقولنا لوازم الطبيعة
النوعية لا تختلف في الافراد وقولنا يصح على كل فرد ما يصح على الآخر بالنظر الى طبيعته النوعية
وقولنا مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف عددها واحد لان ما يجب للفرد بالنظر الى نفس الطبيعة يكون لازماً
ومقتضى لها بالضرورة فلا يوقمك اختلاف العبارات حيث حمل للمنفك ١-٢-٣-٤-٥-٦-٧-٨-٩-١٠-١١-١٢-١٣-١٤-١٥-١٦-١٧-١٨-١٩-٢٠-٢١-٢٢-٢٣-٢٤-٢٥-٢٦-٢٧-٢٨-٢٩-٣٠-٣١-٣٢-٣٣-٣٤-٣٥-٣٦-٣٧-٣٨-٣٩-٤٠-٤١-٤٢-٤٣-٤٤-٤٥-٤٦-٤٧-٤٨-٤٩-٥٠-٥١-٥٢-٥٣-٥٤-٥٥-٥٦-٥٧-٥٨-٥٩-٦٠-٦١-٦٢-٦٣-٦٤-٦٥-٦٦-٦٧-٦٨-٦٩-٧٠-٧١-٧٢-٧٣-٧٤-٧٥-٧٦-٧٧-٧٨-٧٩-٨٠-٨١-٨٢-٨٣-٨٤-٨٥-٨٦-٨٧-٨٨-٨٩-٩٠-٩١-٩٢-٩٣-٩٤-٩٥-٩٦-٩٧-٩٨-٩٩-١٠٠-١٠١-١٠٢-١٠٣-١٠٤-١٠٥-١٠٦-١٠٧-١٠٨-١٠٩-١١٠-١١١-١١٢-١١٣-١١٤-١١٥-١١٦-١١٧-١١٨-١١٩-١٢٠-١٢١-١٢٢-١٢٣-١٢٤-١٢٥-١٢٦-١٢٧-١٢٨-١٢٩-١٣٠-١٣١-١٣٢-١٣٣-١٣٤-١٣٥-١٣٦-١٣٧-١٣٨-١٣٩-١٤٠-١٤١-١٤٢-١٤٣-١٤٤-١٤٥-١٤٦-١٤٧-١٤٨-١٤٩-١٥٠-١٥١-١٥٢-١٥٣-١٥٤-١٥٥-١٥٦-١٥٧-١٥٨-١٥٩-١٦٠-١٦١-١٦٢-١٦٣-١٦٤-١٦٥-١٦٦-١٦٧-١٦٨-١٦٩-١٧٠-١٧١-١٧٢-١٧٣-١٧٤-١٧٥-١٧٦-١٧٧-١٧٨-١٧٩-١٨٠-١٨١-١٨٢-١٨٣-١٨٤-١٨٥-١٨٦-١٨٧-١٨٨-١٨٩-١٩٠-١٩١-١٩٢-١٩٣-١٩٤-١٩٥-١٩٦-١٩٧-١٩٨-١٩٩-٢٠٠-٢٠١-٢٠٢-٢٠٣-٢٠٤-٢٠٥-٢٠٦-٢٠٧-٢٠٨-٢٠٩-٢١٠-٢١١-٢١٢-٢١٣-٢١٤-٢١٥-٢١٦-٢١٧-٢١٨-٢١٩-٢٢٠-٢٢١-٢٢٢-٢٢٣-٢٢٤-٢٢٥-٢٢٦-٢٢٧-٢٢٨-٢٢٩-٢٣٠-٢٣١-٢٣٢-٢٣٣-٢٣٤-٢٣٥-٢٣٦-٢٣٧-٢٣٨-٢٣٩-٢٤٠-٢٤١-٢٤٢-٢٤٣-٢٤٤-٢٤٥-٢٤٦-٢٤٧-٢٤٨-٢٤٩-٢٥٠-٢٥١-٢٥٢-٢٥٣-٢٥٤-٢٥٥-٢٥٦-٢٥٧-٢٥٨-٢٥٩-٢٦٠-٢٦١-٢٦٢-٢٦٣-٢٦٤-٢٦٥-٢٦٦-٢٦٧-٢٦٨-٢٦٩-٢٧٠-٢٧١-٢٧٢-٢٧٣-٢٧٤-٢٧٥-٢٧٦-٢٧٧-٢٧٨-٢٧٩-٢٨٠-٢٨١-٢٨٢-٢٨٣-٢٨٤-٢٨٥-٢٨٦-٢٨٧-٢٨٨-٢٨٩-٢٩٠-٢٩١-٢٩٢-٢٩٣-٢٩٤-٢٩٥-٢٩٦-٢٩٧-٢٩٨-٢٩٩-٣٠٠-٣٠١-٣٠٢-٣٠٣-٣٠٤-٣٠٥-٣٠٦-٣٠٧-٣٠٨-٣٠٩-٣١٠-٣١١-٣١٢-٣١٣-٣١٤-٣١٥-٣١٦-٣١٧-٣١٨-٣١٩-٣٢٠-٣٢١-٣٢٢-٣٢٣-٣٢٤-٣٢٥-٣٢٦-٣٢٧-٣٢٨-٣٢٩-٣٣٠-٣٣١-٣٣٢-٣٣٣-٣٣٤-٣٣٥-٣٣٦-٣٣٧-٣٣٨-٣٣٩-٣٤٠-٣٤١-٣٤٢-٣٤٣-٣٤٤-٣٤٥-٣٤٦-٣٤٧-٣٤٨-٣٤٩-٣٥٠-٣٥١-٣٥٢-٣٥٣-٣٥٤-٣٥٥-٣٥٦-٣٥٧-٣٥٨-٣٥٩-٣٦٠-٣٦١-٣٦٢-٣٦٣-٣٦٤-٣٦٥-٣٦٦-٣٦٧-٣٦٨-٣٦٩-٣٧٠-٣٧١-٣٧٢-٣٧٣-٣٧٤-٣٧٥-٣٧٦-٣٧٧-٣٧٨-٣٧٩-٣٨٠-٣٨١-٣٨٢-٣٨٣-٣٨٤-٣٨٥-٣٨٦-٣٨٧-٣٨٨-٣٨٩-٣٩٠-٣٩١-٣٩٢-٣٩٣-٣٩٤-٣٩٥-٣٩٦-٣٩٧-٣٩٨-٣٩٩-٤٠٠-٤٠١-٤٠٢-٤٠٣-٤٠٤-٤٠٥-٤٠٦-٤٠٧-٤٠٨-٤٠٩-٤١٠-٤١١-٤١٢-٤١٣-٤١٤-٤١٥-٤١٦-٤١٧-٤١٨-٤١٩-٤٢٠-٤٢١-٤٢٢-٤٢٣-٤٢٤-٤٢٥-٤٢٦-٤٢٧-٤٢٨-٤٢٩-٤٣٠-٤٣١-٤٣٢-٤٣٣-٤٣٤-٤٣٥-٤٣٦-٤٣٧-٤٣٨-٤٣٩-٤٤٠-٤٤١-٤٤٢-٤٤٣-٤٤٤-٤٤٥-٤٤٦-٤٤٧-٤٤٨-٤٤٩-٤٥٠-٤٥١-٤٥٢-٤٥٣-٤٥٤-٤٥٥-٤٥٦-٤٥٧-٤٥٨-٤٥٩-٤٦٠-٤٦١-٤٦٢-٤٦٣-٤٦٤-٤٦٥-٤٦٦-٤٦٧-٤٦٨-٤٦٩-٤٧٠-٤٧١-٤٧٢-٤٧٣-٤٧٤-٤٧٥-٤٧٦-٤٧٧-٤٧٨-٤٧٩-٤٨٠-٤٨١-٤٨٢-٤٨٣-٤٨٤-٤٨٥-٤٨٦-٤٨٧-٤٨٨-٤٨٩-٤٩٠-٤٩١-٤٩٢-٤٩٣-٤٩٤-٤٩٥-٤٩٦-٤٩٧-٤٩٨-٤٩٩-٥٠٠-٥٠١-٥٠٢-٥٠٣-٥٠٤-٥٠٥-٥٠٦-٥٠٧-٥٠٨-٥٠٩-٥١٠-٥١١-٥١٢-٥١٣-٥١٤-٥١٥-٥١٦-٥١٧-٥١٨-٥١٩-٥٢٠-٥٢١-٥٢٢-٥٢٣-٥٢٤-٥٢٥-٥٢٦-٥٢٧-٥٢٨-٥٢٩-٥٣٠-٥٣١-٥٣٢-٥٣٣-٥٣٤-٥٣٥-٥٣٦-٥٣٧-٥٣٨-٥٣٩-٥٤٠-٥٤١-٥٤٢-٥٤٣-٥٤٤-٥٤٥-٥٤٦-٥٤٧-٥٤٨-٥٤٩-٥٥٠-٥٥١-٥٥٢-٥٥٣-٥٥٤-٥٥٥-٥٥٦-٥٥٧-٥٥٨-٥٥٩-٥٦٠-٥٦١-٥٦٢-٥٦٣-٥٦٤-٥٦٥-٥٦٦-٥٦٧-٥٦٨-٥٦٩-٥٧٠-٥٧١-٥٧٢-٥٧٣-٥٧٤-٥٧٥-٥٧٦-٥٧٧-٥٧٨-٥٧٩-٥٨٠-٥٨١-٥٨٢-٥٨٣-٥٨٤-٥٨٥-٥٨٦-٥٨٧-٥٨٨-٥٨٩-٥٩٠-٥٩١-٥٩٢-٥٩٣-٥٩٤-٥٩٥-٥٩٦-٥٩٧-٥٩٨-٥٩٩-٦٠٠-٦٠١-٦٠٢-٦٠٣-٦٠٤-٦٠٥-٦٠٦-٦٠٧-٦٠٨-٦٠٩-٦١٠-٦١١-٦١٢-٦١٣-٦١٤-٦١٥-٦١٦-٦١٧-٦١٨-٦١٩-٦٢٠-٦٢١-٦٢٢-٦٢٣-٦٢٤-٦٢٥-٦٢٦-٦٢٧-٦٢٨-٦٢٩-٦٣٠-٦٣١-٦٣٢-٦٣٣-٦٣٤-٦٣٥-٦٣٦-٦٣٧-٦٣٨-٦٣٩-٦٤٠-٦٤١-٦٤٢-٦٤٣-٦٤٤-٦٤٥-٦٤٦-٦٤٧-٦٤٨-٦٤٩-٦٥٠-٦٥١-٦٥٢-٦٥٣-٦٥٤-٦٥٥-٦٥٦-٦٥٧-٦٥٨-٦٥٩-٦٦٠-٦٦١-٦٦٢-٦٦٣-٦٦٤-٦٦٥-٦٦٦-٦٦٧-٦٦٨-٦٦٩-٦٧٠-٦٧١-٦٧٢-٦٧٣-٦٧٤-٦٧٥-٦٧٦-٦٧٧-٦٧٨-٦٧٩-٦٨٠-٦٨١-٦٨٢-٦٨٣-٦٨٤-٦٨٥-٦٨٦-٦٨٧-٦٨٨-٦٨٩-٦٩٠-٦٩١-٦٩٢-٦٩٣-٦٩٤-٦٩٥-٦٩٦-٦٩٧-٦٩٨-٦٩٩-٧٠٠-٧٠١-٧٠٢-٧٠٣-٧٠٤-٧٠٥-٧٠٦-٧٠٧-٧٠٨-٧٠٩-٧١٠-٧١١-٧١٢-٧١٣-٧١٤-٧١٥-٧١٦-٧١٧-٧١٨-٧١٩-٧٢٠-٧٢١-٧٢٢-٧٢٣-٧٢٤-٧٢٥-٧٢٦-٧٢٧-٧٢٨-٧٢٩-٧٣٠-٧٣١-٧٣٢-٧٣٣-٧٣٤-٧٣٥-٧٣٦-٧٣٧-٧٣٨-٧٣٩-٧٤٠-٧٤١-٧٤٢-٧٤٣-٧٤٤-٧٤٥-٧٤٦-٧٤٧-٧٤٨-٧٤٩-٧٥٠-٧٥١-٧٥٢-٧٥٣-٧٥٤-٧٥٥-٧٥٦-٧٥٧-٧٥٨-٧٥٩-٧٦٠-٧٦١-٧٦٢-٧٦٣-٧٦٤-٧٦٥-٧٦٦-٧٦٧-٧٦٨-٧٦٩-٧٧٠-٧٧١-٧٧٢-٧٧٣-٧٧٤-٧٧٥-٧٧٦-٧٧٧-٧٧٨-٧٧٩-٧٨٠-٧٨١-٧٨٢-٧٨٣-٧٨٤-٧٨٥-٧٨٦-٧٨٧-٧٨٨-٧٨٩-٧٩٠-٧٩١-٧٩٢-٧٩٣-٧٩٤-٧٩٥-٧٩٦-٧٩٧-٧٩٨-٧٩٩-٨٠٠-٨٠١-٨٠٢-٨٠٣-٨٠٤-٨٠٥-٨٠٦-٨٠٧-٨٠٨-٨٠٩-٨١٠-٨١١-٨١٢-٨١٣-٨١٤-٨١٥-٨١٦-٨١٧-٨١٨-٨١٩-٨٢٠-٨٢١-٨٢٢-٨٢٣-٨٢٤-٨٢٥-٨٢٦-٨٢٧-٨٢٨-٨٢٩-٨٣٠-٨٣١-٨٣٢-٨٣٣-٨٣٤-٨٣٥-٨٣٦-٨٣٧-٨٣٨-٨٣٩-٨٤٠-٨٤١-٨٤٢-٨٤٣-٨٤٤-٨٤٥-٨٤٦-٨٤٧-٨٤٨-٨٤٩-٨٥٠-٨٥١-٨٥٢-٨٥٣-٨٥٤-٨٥٥-٨٥٦-٨٥٧-٨٥٨-٨٥٩-٨٦٠-٨٦١-٨٦٢-٨٦٣-٨٦٤-٨٦٥-٨٦٦-٨٦٧-٨٦٨-٨٦٩-٨٧٠-٨٧١-٨٧٢-٨٧٣-٨٧٤-٨٧٥-٨٧٦-٨٧٧-٨٧٨-٨٧٩-٨٨٠-٨٨١-٨٨٢-٨٨٣-٨٨٤-٨٨٥-٨٨٦-٨٨٧-٨٨٨-٨٨٩-٨٩٠-٨٩١-٨٩٢-٨٩٣-٨٩٤-٨٩٥-٨٩٦-٨٩٧-٨٩٨-٨٩٩-٩٠٠-٩٠١-٩٠٢-٩٠٣-٩٠٤-٩٠٥-٩٠٦-٩٠٧-٩٠٨-٩٠٩-٩١٠-٩١١-٩١٢-٩١٣-٩١٤-٩١٥-٩١٦-٩١٧-٩١٨-٩١٩-٩٢٠-٩٢١-٩٢٢-٩٢٣-٩٢٤-٩٢٥-٩٢٦-٩٢٧-٩٢٨-٩٢٩-٩٣٠-٩٣١-٩٣٢-٩٣٣-٩٣٤-٩٣٥-٩٣٦-٩٣٧-٩٣٨-٩٣٩-٩٤٠-٩٤١-٩٤٢-٩٤٣-٩٤٤-٩٤٥-٩٤٦-٩٤٧-٩٤٨-٩٤٩-٩٥٠-٩٥١-٩٥٢-٩٥٣-٩٥٤-٩٥٥-٩٥٦-٩٥٧-٩٥٨-٩٥٩-٩٦٠-٩٦١-٩٦٢-٩٦٣-٩٦٤-٩٦٥-٩٦٦-٩٦٧-٩٦٨-٩٦٩-٩٧٠-٩٧١-٩٧٢-٩٧٣-٩٧٤-٩٧٥-٩٧٦-٩٧٧-٩٧٨-٩٧٩-٩٨٠-٩٨١-٩٨٢-٩٨٣-٩٨٤-٩٨٥-٩٨٦-٩٨٧-٩٨٨-٩٨٩-٩٩٠-٩٩١-٩٩٢-٩٩٣-٩٩٤-٩٩٥-٩٩٦-٩٩٧-٩٩٨-٩٩٩-١٠٠٠-١٠٠١-١٠٠٢-١٠٠٣-١٠٠٤-١٠٠٥-١٠٠٦-١٠٠٧-١٠٠٨-١٠٠٩-١٠١٠-١٠١١-١٠١٢-١٠١٣-١٠١٤-١٠١٥-١٠١٦-١٠١٧-١٠١٨-١٠١٩-١٠٢٠-١٠٢١-١٠٢٢-١٠٢٣-١٠٢٤-١٠٢٥-١٠٢٦-١٠٢٧-١٠٢٨-١٠٢٩-١٠٣٠-١٠٣١-١٠٣٢-١٠٣٣-١٠٣٤-١٠٣٥-١٠٣٦-١٠٣٧-١٠٣٨-١٠٣٩-١٠٤٠-١٠٤١-١٠٤٢-١٠٤٣-١٠٤٤-١٠٤٥-١٠٤٦-١٠٤٧-١٠٤٨-١٠٤٩-١٠٥٠-١٠٥١-١٠٥٢-١٠٥٣-١٠٥٤-١٠٥٥-١٠٥٦-١٠٥٧-١٠٥٨-١٠٥٩-١٠٦٠-١٠٦١-١٠٦٢-١٠٦٣-١٠٦٤-١٠٦٥-١٠٦٦-١٠٦٧-١٠٦٨-١٠٦٩-١٠٧٠-١٠٧١-١٠٧٢-١٠٧٣-١٠٧٤-١٠٧٥-١٠٧٦-١٠٧٧-١٠٧٨-١٠٧٩-١٠٨٠-١٠٨١-١٠٨٢-١٠٨٣-١٠٨٤-١٠٨٥-١٠٨٦-١٠٨٧-١٠٨٨-١٠٨٩-١٠٩٠-١٠٩١-١٠٩٢-١٠٩٣-١٠٩٤-١٠٩٥-١٠٩٦-١٠٩٧-١٠٩٨-١٠٩٩-١١٠٠-١١٠١-١١٠٢-١١٠٣-١١٠٤-١١٠٥-١١٠٦-١١٠٧-١١٠٨-١١٠٩-١١١٠-١١١١-١١١٢-١١١٣-١١١٤-١١١٥-١١١٦-١١١٧-١١١٨-١١١٩-١١٢٠-١١٢١-١١٢٢-١١٢٣-١١٢٤-١١٢٥-١١٢٦-١١٢٧-١١٢٨-١١٢٩-١١٣٠-١١٣١-١١٣٢-١١٣٣-١١٣٤-١١٣٥-١١٣٦-١١٣٧-١١٣٨-١١٣٩-١١٤٠-١١٤١-١١٤٢-١١٤٣-١١٤٤-١١٤٥-١١٤٦-١١٤٧-١١٤٨-١١٤٩-١١٥٠-١١٥١-١١٥٢-١١٥٣-١١٥٤-١١٥٥-١١٥٦-١١٥٧-١١٥٨-١١٥٩-١١٦٠-١١٦١-١١٦٢-١١٦٣-١١٦٤-١١٦٥-١١٦٦-١١٦٧-١١٦٨-١١٦٩-١١٧٠-١١٧١-١١٧٢-١١٧٣-١١٧٤-١١٧٥-١١٧٦-١١٧٧-١١٧٨-١١٧٩-١١٨٠-١١٨١-١١٨٢-١١٨٣-١١٨٤-١١٨٥-١١٨٦-١١٨٧-١١٨٨-١١٨٩-١١٩٠-١١٩١-١١٩٢-١١٩٣-١١٩٤-١١٩٥-١١٩٦-١١٩٧-١١٩٨-١١٩٩-١٢٠٠-١٢٠١-١٢٠٢-١٢٠٣-١٢٠٤-١٢٠٥-١٢٠٦-١٢٠٧-١٢٠٨-١٢٠٩-١٢١٠-١٢١١-١٢١٢-١٢١٣-١٢١٤-١٢١٥-١٢١٦-١٢١٧-١٢١٨-١٢١٩-١٢٢٠-١٢٢١-١٢٢٢-١٢٢٣-١٢٢٤-١٢٢٥-١٢٢٦-١٢٢٧-١٢٢٨-١٢٢٩-١٢٣٠-١٢٣١-١٢٣٢-١٢٣٣-١٢٣٤-١٢٣٥-١٢٣٦-١٢٣٧-١٢٣٨-١٢٣٩-١٢٤٠-١٢٤١-١٢٤٢-١٢٤٣-١٢٤٤-١٢٤٥-١٢٤٦-١٢٤٧-١٢٤٨-١٢٤٩-١٢٥٠-١٢٥١-١٢٥٢-١٢٥٣-١٢٥٤-١٢٥٥-١٢٥٦-١٢٥٧-١٢٥٨-١٢٥٩-١٢٦٠-١٢٦١-١٢٦٢-١٢٦٣-١٢٦٤-١٢٦٥-١٢٦٦-١٢٦٧-١٢٦٨-١٢٦٩-١٢٧٠-١٢٧١-١٢٧٢-١٢٧٣-١٢٧٤-١٢٧٥-١٢٧٦-١٢٧٧-١٢٧٨-١٢٧٩-١٢٨٠-١٢٨١-١٢٨٢-١٢٨٣-١٢٨٤-١٢٨٥-١٢٨٦-١٢٨٧-١٢٨٨-١٢٨٩-١٢٩٠-١٢٩١-١٢٩٢-١٢٩٣-١٢٩٤-١٢٩٥-١٢٩٦-١٢٩٧-١٢٩٨-١٢٩٩-١٣٠٠-١٣٠١-١٣٠٢-١٣٠٣-١٣٠٤-١٣٠٥-١٣٠٦-١٣٠٧-١٣٠٨-١٣٠٩-١٣١٠-١٣١١-١٣١٢-١٣١٣-١٣١٤-١٣١٥-١٣١٦-١٣١٧-١٣١٨-١٣١٩-١٣٢٠-١٣٢١-١٣٢٢-١٣٢٣-١٣٢٤-١٣٢٥-١٣٢٦-١٣٢٧-١٣٢٨-١٣٢٩-١٣٣٠-١٣٣١-١٣٣٢-١٣٣٣-١٣٣٤-١٣٣٥-١٣٣٦-١٣٣٧-١٣٣٨-١٣٣٩-١٣٤٠-١٣٤١-١٣٤٢-١٣٤٣-١٣٤٤-١٣٤٥-١٣٤٦-١٣٤٧-١٣٤٨-١٣٤٩-١٣٥٠-١٣٥١-١٣٥٢-١٣٥٣-١٣٥٤-١٣٥٥-١٣٥٦-١٣٥٧-١٣٥٨-١٣٥٩-١٣٦٠-١٣٦١-١٣٦٢-١٣٦٣-١٣٦٤-١٣٦٥-١٣٦٦-١٣٦٧-١٣٦٨-١٣٦٩-١٣٧٠-١٣٧١-١٣٧٢-١٣٧٣-١٣٧٤-١٣٧٥-١٣٧٦-١٣٧٧-١٣٧٨-١٣٧٩-١٣٨٠-١٣٨١-١٣٨٢-١٣٨٣-١٣٨٤-١٣٨٥-١٣٨٦-١٣٨٧-١٣٨٨-١٣٨٩-١٣٩٠-١٣٩١-١٣٩٢-١٣٩٣-١٣٩٤-١٣٩٥-١٣٩٦-١٣٩٧-١٣٩٨-١٣٩٩-١٤٠٠-١٤٠١-١٤٠٢-١٤٠٣-١٤٠٤-١٤٠٥-١٤٠٦-١٤٠٧-١٤٠٨-١٤٠٩-١٤١٠-١٤١١-١٤١٢-١٤١٣-١٤١٤-١٤١٥-١٤١٦-١٤١٧-١٤١٨-١٤١٩-١٤٢٠-١٤٢١-١٤٢٢-١٤٢٣-١٤٢٤-١٤٢٥-١٤٢٦-١٤٢٧-١٤٢٨-١٤٢٩-١٤٣٠-١٤٣١-١٤٣٢-١٤٣٣-١٤٣٤-١٤٣٥-١٤٣٦-١٤٣٧-١٤٣٨-١٤٣٩-١٤٤٠-١٤٤١-١٤٤٢-١٤٤٣-١٤٤٤-١٤٤٥-١٤٤٦-١٤٤٧-١٤٤٨-١٤٤٩-١٤٥٠-١٤٥١-١٤٥٢-١٤٥٣-١٤٥٤-١٤٥٥-١٤٥٦-١٤٥٧-١٤٥٨-١٤٥٩-١٤٦٠-١٤٦١-١٤٦٢-١٤٦٣-١٤٦٤-١٤٦٥-١٤٦٦-١٤٦٧-١٤٦٨-١٤٦٩-١٤٧٠-١٤٧١-١٤٧٢-١٤٧٣-١٤٧٤-١٤٧٥-١٤٧٦-١٤٧٧-١٤٧٨-١٤٧٩-١٤٨٠-١٤٨١-١٤٨٢-١٤٨٣-١٤٨٤-١٤٨٥-١٤٨٦-١٤٨٧-١٤٨٨-١٤٨٩-١٤٩٠-١٤٩١-١٤٩٢-١٤٩٣-١٤٩٤-١٤٩٥-١٤٩٦-١٤٩٧-١٤٩٨-١٤٩٩-١٥٠٠-١٥٠١-١٥٠٢-١٥٠٣-١٥٠٤-١٥٠٥-١٥٠٦-١٥٠٧-١٥٠٨-١٥٠

ما يصح على سائرهما (أثبت الحكماء الهيولى للفلكيات) فانهم أثبتوها في العناصر بأنها قابلة للانفصال كما ستعرفه ثم قالوا الافلاك وان لم تكن قابلة للانفصال الا أن الصورة الجسمية طبيعة نوعية فلما كانت قائمة بالهيولى في العناصر وجب قيامها بها في الفلكيات لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف (و) به (أبطلوا المثل المجردة) التي قال بها أفلاطون كما سيأتى في مباحث الماهية وأبطلوا أيضاً مذهب ديمقراطيس في تركيب الاجسام البسيطة الطباع من أجزاء متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وهما لا خارجا (والجواب منع كونه) أي

التقول الثاني ثم بين اثبات الهيولى في الفلكيات بالتقول الثالث في منطلة كما وقع فيها بعض الفضلاء حيث قال لا يخفى ان لازم الطبيعة لا يختلف في الافراد ضرورة تحققها فيها نعم قد يكون معنى لازما لفرد لا للطبيعة من حيث هي ولا يلزم اشتراكه بين جميع الافراد فلو حل كلامهم على ان لازم الطبيعة لا يختلف كان مسلما عند الجميع ولم يكن بناء الدليل على تسليم الخصم فلماذا قال بل يصح على كل فرد ما يصح على سائرهما فان قلت لعل مراده الاول قلنا حينئذ لا يمكن اثبات المطالب العالية المتفرعة عليه كما لا يخفى على الناظر فانه قلده من وجوه اما أولا فلأن عاقلا لا يقول بأن ما يصح لفرد مطلقا يصح بسائرهما فكيف يقول به الحكماء فرادهم أن ما يصح لفرد بالنظر الى نفس الطبيعة يصح على سائرهما وحينئذ يتحد مال القولين وأما ثانيا فلأنه حينئذ لا يكون الدليل على مافى المتن الزاميا وأما ثالثا فلأن المطالب العالية انما تنفرع على ان لازم الطبيعة ومقتضاها لا يختلف كما سيجي وكيف تثبت تلك المطالب على مقدمة باطلة في بادى الرأي لم يقل بها أحد

(قوله لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف) فيجب تشابه افرادها في القيام بالهيولى

(قوله كما سيأتى في مباحث الماهية [أى بيان تلك المثل وأما إبطالها بهذا الطريق فغير مذكور فيها بل في كتب الحكمة حيث نقل قول المشائين في حكمة الاشراق ان الصورة الانسانية والفرسية والمائية والتارية لو كانت قائمة بذاتها لصور حلول شئ مما يشاركها في الحقيقة في الحل لان كل حقيقة نوعية لها طبيعة واحدة لا يختلف مقتضاها فاذا افترق شئ من جزئياتها الى الحل كالصور النوعية للمنطبعة فالحقيقة نفسها استدعاء الحل فلا يستغنى شئ منها عن الحل كالمثل الافلاطونية

(قوله وأبطلوا أيضا الخ) حيث قالوا ان تلك الاجسام متباعدة في الحقيقة فيجوز على الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المتصلين من الانفصال فيلزم القول بقوت الهيولى لانها القابل للانفصال

(قوله منع كونه طبيعة نوعية) ولا يمكن أن يحجب بمنع كون الزيادة والتجرد من لوازم طبيعة

(قوله وبه أبطلوا المثل المجردة الخ) نقل عن أفلاطون أنه قال بوجود فرد مجرد أزلى أبدي من كل نوع وأبطلوا ذلك بان اتحاد الطبيعة مع اختلاف الوازم في التعلق والتجرد بمتنع (قوله والجواب منع كونه الخ) كيف والطبيعة النوعية تعاد بالتواطى والوجود مشكك عندهم

الوجود (طبيعة نوعية) بل هو أمر عارض لافراذه المتخلفة الجمائق (المقصد الرابع في الوجود الذهني) لا شبهة في أن النار مثلاً لها وجود به تظهر عنها أحكامها وتصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجوداً عينياً وخارجياً وأصيلاً وهذا مما لا نزاع فيه إنما النزاع في أن النار هل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر لا يترتب به عليها تلك الاحكام والآثار أولاً وهذا الوجود الآخر يسمى وجوداً ذهنياً وظلياً وغير

الوجود وإن كانت نوعية لجواز أن يكون من لوازم افرادها لان التجرد والقيام بالذات متقدم على التشخيص فلا يجوز أن يكون ممثلاً به

(قوله بل هو أمر عارض الخ) فلاختلافها بالحقيقة يجوز أن يقتضى بعضها الزيادة وبعضها التجرد (قوله أحكامها الخ) أي الاحكام المعلومه ثبوتها لها والآثار المطلوبة منها لكل أحد كما يشير اليه قوله لاشبه وقوله وهذا مما لا نزاع فيه والبيان بقوله من الاضاءة والاحراق وفي قوله يظهر ويصدر اشارة الى أن المراد بالاحكام مالا يكون فاعلاً له وبالأثار ما يكون فاعلاً له

(قوله عيانياً) أي منسوبة الى نفس الشيء لانه وجود للشيء في نفسه بخلاف الذهني فانه وجود لصورة وقوله أصيلاً أي ذا أصل وعرق وليس ظلاً وحكاية عن شيء (قوله في أن النار) لايتوهم من ذكر النار ان النزاع في الوجود الذهني للموجودات الخارجية فانه مجرد التصوير

(قوله تلك الاحكام والآثار) سواء ترتب عليه أحكام وآثار أخر أولاً وبما حررنا لك في بيان معنى الوجود الخارجي والذهني تدفع ما قيل ان أريد الآثار الخارجية لزوم الدور وإن أريد الاعم دخل فيه الوجود الذهني فانه أيضاً مبدأ للمعقولات الثانية ولا يحتاج الى ما قيل من انه لأحكام ولا آثار للوجود الذهني والمعقولات الثانية آثار للصور الشخصية القائمة بالذهن وهي من الموجودات الخارجية ولا الى ما قيل من أن المراد كونه فاعلاً للآثار والموجود الذهني ليس بفاعل ولا الى ما قيل المراد الآثار المختصة والآثار الذهنية مشتركة بين الموجودات الذهنية ولا الى ان المراد الخارجية بمعنى ما يكون في الذهن لا بمعنى ما يكون باعتبار الوجود الخارجي فلا دور فان جميعها مع كونه خروجاً عن ظاهر العبارة

(قوله تظهر عنها أحكامها وتصدر عنها آثارها) المراد باحكام النار وآثارها جميع ما لها اختصاص بها فادفع ما قيل الفرق بين الوجودين بما ذكره غير واضح اذ كما يترتب على الوجود العيني آثار وأحكام كذلك يترتب على الوجود الظلي مثل الكلية والجزئية والجلسية والفصلية ونحوها بل بعض ما يترتب على الوجود الخارجي يترتب على الوجود الذهني كلوازم الماهية ووجه الاندفاع أن الموارد الذهنية ليس لها اختصاص بماهية واحدة بل كل منها شامل لاهيات كثيرة لا يحد في العرف من خواص واحد منها وأما حديث لوازم الماهية فادفع بقيد الجميع اذ بعض الآثار وإن ترتب على الوجود الذهني وهو لوازم للماهية فجميعها لا يترتب الا على الوجود الخارجي

أصيل وعلى هذا يكون الوجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الافاضل الاشياء في الخارج أعيان وفي الذهن صور فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مسرية فيه وبواقفه كلام المتيقن والثاني كما استطلع عليه فلا عبرة بما قيل من أن تحريره عسير جداً (احتج مثبتوه وهم الحكماء بأمور الاول انا نتصور ما لا وجود له في الخارج) أصلاً (كالممتنع) مطلقاً (واجتماع النقيضين) والضدين (والعدم المقابل للوجود) الخارجي (المطلق) أي من غير اضافة وتقييد بشئ

دعوى لا دليل عليها بل الدليل على خلافها فانهم قالوا بأن المعقولات الثانية تعرض للمعقولات الاولى وان العلة الغائية باعتبار الوجود الذهني علة لعلية الفاعل وان الحد التام موصل الى كنهه الشئ وان الكيفيات النفسانية موجودة في الخارج يستلزم تعريف الشئ بما هو أخفى منه وأما ما قيل ان معنى الوجود الخارجي بديهي وما ذكر تنبيه عليه فالمناقشة فيه غير مفيدة ففيه ان مقصود المعارض انه لا يحصل بهذا البيان الفرق بين الوجود الخارجي والذهني الذي هو مناط تحرير محل النزاع على ان دعوى البداهة في محل النزاع غير مسموعة

(قوله وعلى هذا الخ) فالتقول بأن الحاصل في الذهن مثل الاشياء واشباحها المخالفة لها في الحقيقة خروج عن محل النزاع

(قوله عسير جداً) منشأ توهم ان دليل المتيقن يثبت وجود صور الاشياء في الذهن ودليل الثاني ينفي وجود الهويات الخارجية
(قوله أصلاً) لا اصاله ولا تبعاً

[قوله مطلقاً] أي مع قطع النظر عن تحققه في فرد أي مفهوم الممتنع من حيث هو
(قوله والعدم المقابل للوجود) احتراز عن المقابل للعدم كاللا أعمى فانه موجود
(قوله المطلق) احتراز عن العدم المقابل للوجود المتيقن كعدم وجود زيد فانه موجود بوجود عمرو

(قوله كالممتنع مطلقاً) أي الاعم من الذاتي والغيري أو اعم مما بعده أعني اجتماع النقيضين والضدين ويمكن أن يكون معنى الاطلاق التعميم في الامتناع فيكون المراد به الممتنع الذاتي وفي احتمال آخر وهو أن يكون معنى الاطلاق تعميمه في افراده وعلى كل تقدير يكون ذكر اجتماع النقيضين بعده من قبيل ذكر الخاص بعد العام كما لا يخفى

(قوله والعدم المقابل للوجود المطلق) الظاهر أن تقييد العدم بالمقابل للوجود المطلق بناء على ما شتر من أن عدم العدم وجود فلبس العمي هو البصر بعينه كما سيأتي في مباحث الوحدة والكثرة فليس العدم مطلقاً مما لا وجود له في الخارج وأما تقييد الوجود بالمطلق فليس فيه كثير فائدة فليتأمل

مخصوص وحمل الاطلاق ههنا على ما يتناول الوجود الذهني لغو (ونحكم عليه) أي على ما لا وجود له في الخارج (بأحكام ثبوتية) صادقة ككونها محكوما عليها بالامكان العام وملزومة أو لازمة لبعض الاشياء وكون المتنع مثلاً أخص من المعلوم وأعم من شريك الباري وكونه متفعلاً الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة في نفس الامر سواء كانت صادقة على مفهوم المتنع أو على ما صدق عليه (وانه) أي الحكم على تلك الامور المتصورة بأحكام ثبوتية صادقة (يستدعي ثبوتها اذ ثبوت الشيء لغيره) في نفس الامر

(قوله لغو) اذ لا فائدة في التقييد ولم يقل مصادرة لكونه مثلاً لا يتوقف الاستدلال عليه
(قوله ونحكم عليه) أي حكماً ايجابياً فانه المتبادر من الحكم عليه كما سيصرح به الشارح بقوله من الاحكام الايجابية

(قوله بأحكام ثبوتية) أي بامور ثبوتية كما يصرح به الشارح في حواشي حكمة العين
(قوله صادقة) أي على ما لا وجود له في الخارج في نفس الامر
(قوله ككونها الخ) تمثيل للحكم المستفاد من قوله نحكم عليه لا للاحكام الثبوتية يدل عليه قوله من الاحكام الايجابية ولم يقل ككونها ممكنة لان الامكان أمر سلبى بخلاف كونه محكوماً عليه
(قوله سواء كانت الخ) تعميم لقوله بأحكام ثبوتية لا لقوله من الاحكام الايجابية لانها لا تحمل على شيء اتما المحمول الاحكام بمعنى المحمولات

[قوله صادقة على مفهوم المتنع] كالاخص والاعم
(قوله يستدعي ثبوتها) أي ثبوت تلك الامور المتصورة فالتذكير في قوله عليه بالنظر الى لفظ ما والثاني ههنا بالنظر الى معناه واليه أشار الشارح بقوله على تلك الامور المتصورة

(قوله لغو) اذ هو بصد بيان الوجود الذهني ولم يثبت بعد ولما لم يتوقف الدليل على هذا التقييد بل تم بدونه لم يحكم بالمصادرة بل بالقوة

(قوله بأحكام ثبوتية الخ) الظاهر المراد بها هو المجموعات الثبوتية بالمعنى الذي سذكركه على أن الحكم بمعنى المحكوم به وليس المراد بها الاحكام الذهنية الايجابية وان أشعر به قوله الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة كما لا يخفى ويدل عليه قوله ككونها محكوماً عليها بالامكان العام فانه مثال له محكوم به لا الحكم والقضية الايجابية ههنا هو قولنا شريك الباري محكوم عليه بالامكان العام فالمحمول بحسب المعنى وان كان بالاشتقاق ما ذكرته لا الامكان العام حتى يرد انه ليس مفهوم ثبوتياً بل هو سلب ضرورة أحد الطرفين يحتاج الى الجواب بأن المراد به ههنا قابلية أحد الطرفين وهو أمر ثبوتي

(قوله اذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته الخ) اعترض عليه باننا لم قلنا أن اجتماع التقيذين محال وشريك الباري ممتنع وان لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فيلزم ثبوت المتنع في الخارج اذ لا ثبوت

(فرع ثبوته) أى ثبوت ذلك الغير (في نفسه. واذا ليس) ثبوت تلك الامور المتصورة (في الخارج فهو في الذهن) وهو المطلوب (فان قلت لو صح هذا) الذي ذكرتم من أن المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب أن يكون موجوداً اما خارجاً أو ذهنياً (لصدق) قولنا (المعدوم المطلق) الذي لا وجود له أصلاً لا في الخارج ولا في الذهن (لا يعلم ولا يخبر عنه) لان كونه معلوماً وخبراً عنه في نفس الامر يستلزم وجوده في الجملة واذلا وجود له أصلاً فلا علم ولا اخبار (وانه تناقض) لان المعدوم المطلق صار محكوماً عليه باتصافه بعدم العلم والاخبار عنه فيكون معدوماً مطلقاً وموجوداً في الجملة

(قوله اذ ثبوت الشيء النفي) يعنى أن الحكم الصادق يستدعي ثبوت ذلك المحمول له في نفس الامر وثبوت شيء لشيء في نفس الامر يستلزم ثبوت اثبت له

(قوله صار محكوماً عليه باتصافه بعدم العلم) لم يقل محكوماً عليه بعدم العلم لئلا يرد أن الكلام في الامور الثبوتية وعدم العلم والاخبار ليس بثبوتي بخلاف الاتصاف به فانه مفهوم ثبوتي متعلقه أمر عدمي (قوله فيكون معدوماً مطلقاً وموجوداً في الجملة) لم يقل فيكون المعدوم المطلق محكوماً عليه وان لا يكون محكوماً عليه كما قالوا في مسألة المجهول المطلق لان الكلام هنا مسوق لنفي الوجود الذهني فالتناسب

للذهن وقت ثبوت المحمول للموضوع حتى يكون الثبوت اللازم ذهنياً والجواب بقدر تسليم وجوب اتصاف المتع بالامتناع في كل حال انه ان اندرج في هذا الفرض عدم المبادئ العالية فقد لاسم اتصاف للمشتعات بالامتناع بناء على أن المحال ذاتياً كان أو غيره جاز أن يستلزم المحال كما هو المشهور وان لم يندرج لم يلزم ثبوت للموضوع في الخارج لجواز أن يكون ثبوته في واحد من تلك المبادئ بوجود ظلي اذ الفرض هنا اثبات نوع من التميز للمعتولات غير التميز بالوجود الخارجي سواء اخترعها الذهن أو لاحظها من موضوع كما سنده كما وبالجمله المعلوم قطعاً أن اتصاف المشتعات بالامتناع ليس باعتبار المعبر وفرض الفارض وأما اتصافها به على تقدير عدم قوة مدركة أصلاً فالعلم المسمى أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لا يسلمه ودعوى الضرورة في محل النزاع سباني حكم أطبق الجمهور من المعتل على خلافه لا يلتفت اليه وهذا يظهر اندفاع ما أورده الاستاذ المحقق من انا نعلم قطعاً أن المعدومات التي يكون وجودها في الذهن ان سلم الوجود الذهني فامكان وجودها فيه أى تساوي وجودها وعدمها فيه بالنظر الى ذاتها ثابت قبل وجودها في الذهن فوجودها قبل تحققه بوجه من الوجوه متصف في نفس الامر بمساواته لعدم ولو سلم أن الوجود موجود فان اتصف هو في نفس الامر بمساواته لعدم كان المعدوم أيضاً بالضرورة متصفاً فيما بمساواته للوجود والاتحقق أحد المضافين الحقيقيين بدون الآخر وهذا باطل ضرورة واتفاقاً مع انه ليس لهذا المعدوم وجود أصلاً

(قوله وموجوداً في الجملة) أي باعتبار الانصاف بعدم العلم والاخبار عنه لا باعتبار الحكم لانه خروج

(قلنا) اللازم مما ذكرنا انه (يصدق) قولكم الذي ذكرتموه قضية (سالبة بمعنى أنه ليس بعدموم مطلق يعلم ويخبر عنه) والسالبة الصادقة لا تقتضي وجود الموضوع بل للقتضي له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض (لا) أنه يصدق بمعنى (أن ثمة أمراً يصدق عليه في نفس الامر انه معدوم مطلق وصفته أنه لا يعلم ولا يخبر عنه) حتى يكون قضية موجبة معدولة مقتضية لوجود الموضوع فان عاد وقال لو صح ما ذكرتم لما صدق قولنا المعدوم المطلق

أن يقال لو صح ما ذكرتم يلزم أن يكون معدوماً وموجوداً بخلاف مسألة الجهرل للمطلق فاتها سورة لتني استدعاء كل تصديق للتصورات الثلاث.

(قوله قلنا اللازم مما ذكرنا الخ) لا يخفى أن ما ذكره قولنا كل محكوم عليه بحكم ثبوت صادق يجب أن يكون موجوداً مطلقاً وهو يتمكن بمكس التقيض الى قولنا كل ما لا يكون موجوداً مطلقاً أي كل ماهو معدوم مطلقاً لا يكون محكوماً عليه بحكم ثبوت صادق على أن يكون قضية موجبة معدولة الطرفين لأن عكس الموجبة الكلية الموجبة الكلية على طريقة القدماء فلعله بنى الجواب على طريقة المتأخرين وهو ان عكس الموجبة الكلية السالبة الكلية المركبة من تقيض المحمول وعين للموضوع كما يتنه بقوله يصدق سالبة بمعنى أنه ليس بعدموم مطلق يعلم ويخبر عنه

(قوله لا تقتضي وجود الموضوع) الذي هو مناط لصدق الإيجاب وان اقتضى تصور الموضوع وهو لا يستلزم ثبوت الوجود الذهني له ولو كفي مجرد التصور في ذلك لكن في الاستدلال أن يقال اما تصور ما لا وجود له في الخارج فيكون موجوداً في الذهن (قوله مقتضية لوجود الموضوع) على ماهو التحقيق وأما اذا قلنا بعدم اقتضاها للوجود فالتنقض ساقط من أصله

(قوله فان عاد الخ) أي عاد الناقض وحرر النقض باعتبار مفهوم المعدوم المطلق وقال لو صح ما ذكرتم

عن السوق فالجواب تام لكن في تفرع السؤال عما قبله مناقشة ظاهرة لان المحمول فيما ذكر أمر عديم لان المذكور فيما سبق أن الحكم بالمحمولات الثبوتية أعني التي لا يدخل السلب في مفهومها يستدعي أحد الوجودين فلا يصدق قوله لو صح هذا الخ الابتساف قدبر وعدم العلم والإخبار عنه ليس بمفهوم ثبوتي حتى يقتضي وجود للموضوع ويتحقق التناقض باعتباره اللهم الا أن يعتبر المحمول الانصاف بهما كما أشار اليه الشارح لكنه بعيد من عبارة للمنتف للبتأمل

(قوله حتى يكون قضية موجبة معدولة الخ) ليس معدولة القضية واقتضاها وجود الموضوع باعتبار حل للمدوم للمطلق على الامر حتى يقال معنى معدوم مطلق مطلوب عنه الوجود المطلق فيكون موجبة سالبة المحمول وهي عندهم لا تقتضي أيضاً وجود للموضوع كما يشير اليه في تحقيق الاستدلال الثالث على الوجود الذهني بل باعتبار حل ما لا يعلم ولا يخبر عنه على ذلك الامر

مقابل للموجود المطلق قلنا مفهوم المعلوم المطلق من حيث هو هو مقابل للموجود المطلق ومن حيث أنه متصور موجود في الذهن قسم منه ولا استعماله في ذلك (أجاب عنه) أي عن الأمر الأول الذي تمسك به الحكماء في إثبات الوجود الذهني (الامام الرازي يمنع أنا نتصور ما لا وجود له) في الخارج أصلا (بل كل ما نتصوره فله وجود غائب عنا) وذلك المتصور اما (قائم بنفسه كما يقوله أفلاطون) فانه ذهب الى أنه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق أزلي أبدي وما استدلل به أرسطو على إبطال هذا الرأي غير صحيح

من أن المحكوم عليه بالحكم التبوتي الصادق يجب أن يكون موجودا لما صدق قولنا المعلوم المطلق مقابل للموجود لانه يستلزم أن يكون مفهوم المعلوم المطلق موجودا فيكون فردا منه لا مقابلا له فحينئذ لا يدفع جواب المصنف كما لا يدفع جواب الشارح لتقرير اثنين لانه سؤال باعتبار الحكم على ما صدق عليه المعلوم وانه يستلزم أن يكون ما صدق عليه المعلوم المطلق معدوما مطلقا وموجودا في الجملة فتدبر فانه قد غلط فيه بعض الناظرين

(قوله مفهوم المعلوم النخ) يعني لامتنافه بين كون مفهوم المعلوم المطلق مقابلا للموجود المطلق وفردا منه فانه من حيث هو مع قطع النظر عن وجوده في الذهن مقابل له ومن حيث أنه متصور موجود في الذهن فرد منه ولا استعماله فيه فان مفهوم التصديق مقابل للتصور الساذج من حيث هو ومن حيث حصوله في الذهن تصور ساذج وأمثال ذلك كثير

(قوله فله وجود غائب) فلفظيويته توهم أنه غير موجود

(قوله اما قائم بنفسه النخ) أي متردد بين هذه الامرين لانه منقسم فكل واحد من الامرين

سند النخ

(قوله قلنا مفهوم المعلوم) قال الاستاذ الحق هذا الجواب ساقط لان الحكم التبوتي لو اقتضى ثبوت المحكوم عليه انما يقتضى حال ثبوت المحكوم به له وعلى تقدير كون المحكوم عليه ههنا موجودا في الذهن لا يثبت له في نفس الامر المقابلة للموجود المطلق في هذه الحالة وحين ثبت له تلك المقابلة في نفس الامر لا يمكن له وجود أصلا وهو ظاهر ويمكن دفعه بمنع قوله وعلى تقدير كونه النخ اذ حينئذ يثبت له المقابلة للموجود المطلق باعتبار مفهومه الذي هو سلب الوجود ولا يقدح في هذه المقابلة اتصاف هذا المفهوم بالوجود

(قوله ومن حيث أنه متصور النخ) لم يرد به أن وجوده باعتبار تصوره في حال الحكم اذ السوق في اقتضاء الوجود حال اعتبار الحكم بل ان اتصافه به حال اعتبار الحكم باعتبار كونه متصورا حينئذ لا باعتبار أنه موجود في الخارج فتأمل

فيكون الاحتمال قائماً فيه فيبطل ما ذكرتموه من الدليل ولو حمل قول أفلاطون ههنا على ما نقل من أن صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها لكان أنسب (أو) قائم (بغيره كما يقوله الحكماء فان الصور) أي صور جميع المفهومات (مرتسمة عندهم في العقل الفعال) فانه عندهم مبدأ الحوادث في عالمنا هذا فلا بد ان يرسم فيه صور ما يوجد فاذا التفتت النفس

(قوله ولو حمل النسخ) يعني ان المذكور في الكتب حمل قول أفلاطون على المثل وهو ان كان كافياً في تقوية النسخ بناء على انه اذا جاز وجود المثل المجردة للطبائع التوجيه فليجز مثلها في جميع المفهومات التي تنصوره لكن الحل على أن صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها وانه لا يبعد في أن تكون الحقائق التورية قائمة بأنفسها في عالم الانوار لكاليها ونمايتها في أنفسها وعدم قيامها في عالم الجسمانيات لكونها ناقصة وكالا لغيرها كما جوز واكون الشيء جوهر أو عرضا باعتبار الوجودين أنسب فانه لا يستلزمه وجود كل ما تنصوره بالفعل أدخل في تقوية النسخ من مجرد الجواز

(قوله ان يرسم فيه صور ما يوجد) لان إيجاد مسبق بالعلم وليس على سبيل الطبع كالحرارة عن النار والعلم عبارة عن الصورة المرتسمة في العاقل

(قوله ما يوجد) ولكون ما يوجد مشتملا على الاجزاء والموارض الثبوتية والمدمية والاضافية الممكنة الوجود ومتممة لا بد أن يكون صور جميعها مرتسمة فيه

(قوله فاذا التفتت النسخ) يعني اذا التفتت النفس الى تلك الصور سواء كانت قائمة بنفسها أو بغيرها شاهدها من غير أن تكون حاصلة فيها فلا تكون موجودة في الذهن فهو متفرع على كلا التقديرين وليس مختصا بتقدير الارسام وان كان ظاهر العبارة توهمه

(قوله لكان أنسب) اذ اللام ههنا عموم الحكم لكل منصور ممكن كان أو متمم والمثل التي نقلت عن أفلاطون على تقدير صحة وجردها انما تكون في طبائع الانواع الممكنة الوجود لاني كل طبيعة متممة الوجود كانت أو ممكنة فان ما لا كيف يقول ان شخصا من الطبيعة التي امتنع وجودها في الخارج موجودة في الخارج أزلا وأبداً وأيضاً ليس كل منصور ممكن كذلك اذ ليست الافراد السادية الكائنة القاسدة من كل نوع عين الفرد المجرد الباقي

(قوله مرتسمة عندهم في العقل الفعال) فان قلت قد يحكم على المعلوم الجزئي من حيث هو جزئي ومعلوم العقل هو الجزئي على وجه كلي من حيث هو كلي قلت بعد تسليم المقدمتين لا يضر لامة كلام على الاستدخال خاص (قوله فلا بد أن يرسم فيه صور ما يوجد) أورد عليه أن الدليل خاص من المدعى اذ المدعى انما يتم بارتسام المستتمات والممكنات الغير الموجودة أيضاً وأجيب بأن الاشتباه في كونه محمل الارسام فاذا ثبت ذلك ثبت ارتسام المستتمات أيضاً اذ لا كمال للعقول منتظرة وفيه انه انما يتم اذا ثبت أن ذلك الارسام ممكن وكال له وقد ايجاب بان المراد صور ما يفهمه وفيه علينا من المفهومات

اليها شاهدها (والجواب أن المرسم فيها) أى في الامور الغائبة عنا كالمقل الفعالم مثلا (ان كانت الهويات) أى هويات ما تنصوره (لزم تحقق هوية الممتنع في الخارج وأنه سفسطة) ظاهرة البطلان (وان كان) المرسم فيها (هو الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني اذ غرضنا) ومقصودنا (اثبات نوع من التميز للمقولات) التي هي الماهيات الكلية (هو غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي سواء اخترعها الذهن) أى اخترع الذهن تلك المقولات فيكون ذلك النوع من التميز لها في ذهننا (أو لاحظها) أى لاحظ الذهن تلك المقولات (من موضع آخر) كالمقل الفعالم فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه وانما لم يتعرض لقيام ما تنصوره بنفسه لان بطلانه أظهر والحاصل أن تلك الامور المتصورة اذا كانت ممتنعة الوجود في الخارج لم يمكن أن يكون لها وجود أصيل لا قائم بنفسها ولا بغيرها فوجب أن يكون لها وجود ظلي في قوة دراكه سواء كانت هي النفس الناطقة أو غيرها وهو المطلوب هذا وقد اعترض على متمسكهم بأنه ان أريد بالامور الثبوتية أمور

(قوله أى في الامور الغائبة) أشار الى أن مرجع الضمير متقدم من حيث المعنى وفي التعميم إشارة الى أن الجواب غير مختص بالارتسام في العقل الفعال

(قوله ان كانت الهويات الخ) هذا مبني على ما سبق من أن ما انحاز بالهوية فهو موجود خارجي وما انحاز بالماهية فقط فهو موجود ذهني فالمرسم في الامور الغائبة ان انحاز بالهوية بهذا الارتسام فهو موجود خارجي فيلزم وجود الممتنع في الخارج وان انحاز بالماهية فقط فهو موجود ذهني اذ لا نعي بالوجود الذهني الا هذا وبعبارة أخرى ان المرسم فيها ان ترتب عليه أحكامها وآثارها بهذا الارتسام يلزم تحقق الممتنع في الخارج وان لم يرتب عليها تلك الاحكام والآثار فهو موجود ذهني

(قوله وانما لم يتعرض الخ) يعنى كان النع مستندا بسندين قابضين لا يجدي في دفع النع فأجاب بأن بطلانه لا كان ظاهرا لم يتعرض له وذلك لان القول بقيام الممتنع بذواتها في الخارج أظهر بطلانا من القول بقيامها بالغير في الخارج

(قوله والحاصل الخ) أي حاصل الاستدلال بمد ملاحظة ما ذكره للمنتصف في دفع منع الامام وهو بطلان أحد الشقين واستلزام الشق الآخر للمطلوب فتدبر فانه مما زل فيه بعض الناظرين

(قوله وقد اعترض على متمسكهم) فيه إشارة الى انه وارد على متمسكهم حيث ذكر فيه الامور الثبوتية وأما على ما ذكره المنتصف فان حرر على طبق متمسكهم بأن يراد بالاحكام الامور التي حكم بها

(قوله فهو المراد بالوجود الذهني) هذا بظاهره مناف لما سيأتى في بحث الكيف في المقصد السادس من مقاصد العلم من أن الارتسام في غير العقل الانساني ينشأ الوجود الذهني

ثابتة في الخارج فلا نسلم أننا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج كيف ولو سلم ثم كون المحكوم عليه موجوداً في الخارج وإن أريد بها أمور ثابتة في الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب وأجيب بأن المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلاً في مفهومها واحتراز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فإنها مساوية للسالبة فلا تقتضي وجود الموضوع

كما هو الظاهر فإن قوله يحكم عليه بمعنى يحمل عليه والباء صلة له وكون الحكم إيجاباً مستفاد من يحكم عليه لانه المتبادر منه فوارد عليه وأما إذا أريد بالامكان النسب الجزئية والاثبوتية الإيجابية وتكون الباء زائدة كما هو رأى الاختصاص أو للملازمة ملازمة العام للخاص ويكون المحكوم به متروكاً لعدم تعلق الغرض به لأن الاحتراز من السالبة المحمول حاصل بالاثبوتية لعدم كون الإيجاب فيها حقيقة وبعبارة المعنى ويحكم عليه بأمور أحكاماً إيجابية صادقة فلا ورود لهذا الاعتراض أصلاً كما لا يخفى

(قوله كان ذلك مصادرة الخ) لأن الوجود الذهني موقوف على ثبوت الأمور في الذهن الذي هو الوجود في الذهن

(قوله بأن المراد الخ) بمعنى ليس الاثبوتية بمعنى الموجودة حتى يصح التزديد المذكور بل بمعنى ما ليس السلب داخلاً في مفهومه

(قوله فإنها مساوية للسالبة) لكون الإيجاب اعتباراً محضاً إذ ليس فيها حقيقة السلب المحمول عن الموضوع لكون العقل اعتبر أنه إذا سلب عنه المحمول كان منقفاً بالسلب ولا انصاف في نفس الأمر ولا لزوم التسلسل في الانصافات الثابتة في نفس الأمر

(قوله فإنها مساوية للسالبة فلا تقتضي وجود الموضوع) فيه بحث لأن معنى الموجبة السالبة المحمول كما صرح به القليل في شرح المطالع أن (ج) شيء يلب عنه (ب) ولا شك أن صدق هذا الإيجاب يتوقف على ثبوت مفهوم شيء يلب عنه (ب) (لج) في نفس الأمر وإن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثلث له فيلزم أن تقتضي الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع ولو في الذهن كسائر الموجبات المقتضية له بلا فرق ومن هنا قال الفاضل الرومي في حاشيته المراد بعدم استدعاء الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع عدم استدعاء إياه بحسب الحقيقة والخارج وأما استدعاؤه وجوده في الذهن فلا محيص عنه إذ لا فرق بين الموجبة السالبة المحمول وبين الموجبة المعدولة المحمول في استدعاء وجود الموضوع في الذهن سواء اعتبر حال ثبوت المحمول للموضوع أو حال الحكم بالثبوت والحق أن الموجبة السالبة المحمول موجبة في الظاهر سالبة في الحقيقة كما يدل عليه قول الشارح في بعض حواشيه إذا حمل انتفاء الكتابة عن زيد عليه كانت موجبة سالبة المحمول راجعة إلى السلب وإذا حمل مفهوم عدم الكتابة على زيد كانت موجبة معدولة المحمول قد أثبت فيها الموضوع مفهوم عدمي وليس راجعاً إلى حقيقة السلب بل هو إيجاب يلزمه السلب ولا يساويه وقال في بعض كتبه مرجع انصاف الشيء بالصفات السلبية عدم انصافه بما هو مطلوب

وعن المدولة أيضاً إذا جوز صدقها مع عدم الموضوع واعترض أيضاً بأنك إن أردت أن تلك الامور الثبوتية ثابتة في الخارج للموضوع المذكور فهو ممنوع كيف ولو صبح ذلك كان الموضوع موجوداً في الخارج وإن أردت أنها ثابتة له في الذهن كان ذلك فرعاً لوجود الموضوع فيه فيكون مصادرة وأجيب بأننا نريد أنها ثابتة للموضوع في نفس الامر وذلك موثوق على وجود الموضوع فيها وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن * الامر (الثاني) من الامور الدالة على الوجود الذهني أن يقال (من المفهومات ما هو كلي) أي متصف بالكلية التي هي

(قوله إذا جوز الخ) بناء على عدم الفرق بين سلب شيء عن شيء المعتبر في سلبية المحمول وسلب شيء في نفسه المعتبر في المدولة لكن التحقيق خلافه كما بين في موضعه
(قوله واعترض أيضاً) مأمراً كان متعلقاً بالثبوت المحمول المستفاد من قوله الثبوتية وهذا متعلق بالثبوت الرباطي المستفاد من قوله بحكم عليه

(قوله كان للموضوع موجوداً الخ) بناء على أنه لا بد من وجود الموضوع في طرف الثبوت والاتصاف (قوله في نفس الامر) أي في حد ذاته مع قطع النظر عن فرض فارض وهذا الجواب لا يتأني في الاعتراض الاول لان الامور الثابتة في نفس الامر يجوز أن تكون عديمة فلا تقتضي وجود الموضوع كما في سلبية المحمول

(قوله أي متصف بالكلية) فعلى هذا كلمة من التبعية مبنية بتأويله بلفظ البغض ليكون محط الفائدة قوله ما هو كلي على ما اختاره الشارح في حواشي الكشف في تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله الآية

عنه ولا شك أن مقتضى لوجود الموضوع حقيقة الايجاب لاسوره فقط فلا ورود للبحث وأما ما ذكره القطب فالعرض منه اظهار صورة الايجاب ومبنى على الظاهر بقرينة أنه أيضاً صرح بأن الموجبة السالبة المحمول لا تقتضي وجود الموضوع وإن ثبت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له

(قوله وعن المدولة أيضاً إذا جوز صدقها مع عدم الموضوع) وأما إذا لم يجوز فلا حترار عن المدولة ليس بمقصود لأنها ليست بخارجة فان خروجها ضروري مطلقاً في الشرطية المذكورة إشارة الى ما قبل إذا لم يعتبر في الموجبة المدولة استعداد الموضوع لتقيض المحمول لا يقتضي وجود الموضوع أو الى ما قبل إذا كان الوجود والثبوت محمولاً في السالبة والمدولة فللآل فيهما الى انتفاء الموضوع فيلغى تصدق المدولة مع عدم الموضوع

(قوله وأجيب بأننا نريد أنها ثابتة للموضوع في نفس الامر) اعلم أن معنى نفس الامر نفس الشيء على أن الامر هو الشيء نفسه ومعنى ثبوت شيء لشيء في نفس الامر مثلاً ثبوته له في حد ذاته أي من غير اعتبار معتبر وفرض فارض فنفس الامر أعم من الخارج مطلقاً ومن الذهن من وجهه إذا الوجود

صفة ثبوتية فلا بد أن يكون الموصوف بها موجوداً (و) ليس في الخارج اذ (كل موجود في الخارج فهو مشخص) متمين في حد ذاته بحيث يتمتع بفرض اشتراكه فيكون موجوداً في الذهن ويرد عليه أن الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من فرض الشراكة وان سلم كونها ثبوتية كانت داخلة في الاستدلال الاول فلا وجه لجمعها استدلالاً على حدة وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية تصف بها الكلي فيكون موجوداً وليس في الخارج بل في الذهن ويرد عليه السؤال الثاني وقد يقال أيضاً للحقائق الكلية كالانسان مثلاً وجود بالضرورة وليس في الاعيان بل في الازدهان وينتج عليه أن دعوى الضرورة في كون الحقائق أنفسها موجودة غير مسموعة نعم افراد هذه الحقائق موجودة في الخارج بالضرورة الامر (الثالث) لولا الوجود الذهني لم يمكن أخذ القضية الحقيقية للموضوع وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنواناً سواء كان موجوداً في الخارج

(قوله داخلة في الاستدلال الاول) فيه بحث لان الاستدلال الاول موقوف على ثبوت انا تصور ما لا وجود له في الخارج ولذا أجاب الامام عنه بجمع هذه المقدمة بخلاف هذا الاستدلال واشتراكها في أن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثلث له لا يستدعي دخوله فيه (قوله وقد يقال النخ) أي في توجيهه عبارة المتن وعلى هذا من المفهومات خبر لما هو كلى على ما اختاره المحقق التفتازاني في شرح الكشاف

(قوله ويرد عليه السؤال الثاني) وهو انه داخلة في الاستدلال الاول وقد هرفت اندفاعه (قوله وقد يقال النخ) أي في توجيهه المتن فيلزم يراد من المفهومات الحقائق أي الطبائع أو في الاستدلال على الوجود الذهني

(قوله نعم افراد النخ) فان قلنا بجزئية الحقائق لما حقيقة فلا نسلم ان ليس لها وجود في الخارج وان قلنا بعدم جزئيتها حقيقة كما هو مختار المتأخرين من انها أمور انتزاعية والقول بجزئيتها مجرد اصطلاح بناء على انتزاعها من نفس الهوية من غير ملاحظة أمر خارج فلا نسلم ان لها وجوداً (قوله لولا الوجود الذهني النخ) تقريره لولا الوجود الذهني لم يمكن أخذ الحقيقة الموجبة الصادقة لكن أخذها يمكن بل واقع نحو المستع معدوم بيان الملازمة ان الحكم فيها غير مشروط بوجود الموضوع في الخارج فيجوز أن يكون الحكم فيها على الافراد المعقولة قطعاً حكماً إيجابياً فلو لم تكن موجودة في الذهن لم يصدق ذلك الحكم

في الخارج الذي لا تتعقله موجود في نفس الامر دون الذهن والكواذب بالعكس وبهذا يعلم معنى المطابقة لنفس الامر

حقيقاً أو مقدراً أو لا يكون موجوداً فيه أصلاً (والتالى باطل) وقد أشار الى بيان الملازمة وبطلان التالى بما يقوله (فانا اذا قلنا الممتع معدوم فلا نريد به أن للمتع) أى ما يصدق عليه المتع (في الخارج معدوم فيه قطعاً) أى لا نريد ذلك قطعاً اذ ليس في الخارج ما يصدق عليه المتع أصلاً (بل) نريد به (أن الافراد المعقولة للمتع) أى يصدق عليها المتع في العقل (من الافراد المعقولة للمعدوم) أى يصدق عليها في العقل بحسب نفس الامر أنها معدومة في الخارج فلو لم يكن للمتع افراد معقولة موجودة في العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابي فذلك قال (وهذا بالحقيقة عائد الى الاول) والحاصل أن قولنا الممتع معدوم في الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية مفسرة بما ذكرناه لا بما اشتهر من أن الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما بحقيقة أو مقدرة فلو لا أن يكون للمتع افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية ويرد عليه أن مفهوم المعدوم أمر سلبى وقد يقال لو لا الوجود الذهني لبطلت الحقيقة الموجبة الكلية

(قوله فانا اذا قلنا الممتع معدوم) ولا شك انه صادق

(قوله فلا نريد به النع) فالوجود الخارجى ليس بمعتبر فيه لاعتقاً ولا مقدراً

(قوله وهذا بالحقيقة الخ) قد عرفت ما فيه

(قوله ويرد عليه النع) فيه أنك قد عرفت من التقرير المذكور ان ليس الاستدلال مختصاً بهذا القول الخصوص قبل هو مجرد تمثيل للنقطة فيه لانفع كيف وجميع المسائل المنطقية أحكام ايجابية بمفاهيم ثبوتية هي معقولات ثانية على معقولات أولى نحو كل جلس كذا فلو لا الوجود الذهني لم تكن تلك الاحكام صادقة

(قوله وقد يقال الخ) خلاصة السابق انه لو لا الوجود الذهني لم يمكن أخذ القضية الموجبة الحقيقية التي حكم فيها على الافراد المعقولة جزئية كانت أو كلية وخلاصة هذا الوجه انه لو لا الوجود الذهني لزم بطلان كلية القضية الحقيقية أي بطلان صدق القضية الحقيقية التي حكم فيها على الافراد الخارجية والمعقولة كالتلك المذكور لان صدقها كلية يستدعى صدق الحكم على الافراد المعقولة أيضاً وصدقها عليها على تقدير عدم الوجود الذهني محال لعدم وجود الموضوع

(قوله ان مفهوم المعدوم أمر سلبى) فيكون قولنا الممتع معدوم موجبة سالبة المحمول فلا تقتضى

وجود الموضوع وقد مر ما فيه سؤالا وجواباً

(قوله لبطلت الحقيقة الموجبة الكلية) أي يلزم أن تكون الاحكام الايجابية الكلية كلها باطلة قطعاً

كقولك كل مثلث تساوي زواياه قائمتين اذ ليس الحكم فيها مقصوراً على الافراد الخارجية بل يتناول ماعداها من الافراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلم يكن للماعداها وجود ذهني لم يصدق عليها حكم ايجابي (واحتج نافية وهم جمهور المتكلمين) فان بعضهم قالوا بالوجود الذهني (بوجهين أحدهما لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهنتنا لزم كون الذهن حاراً بارداً مستقيماً معوجاً) لانا اذا تصورنا الحرارة فقد حصلت الحرارة في ذهنتنا ولا معنى للعار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات متفية عن الذهن بالضرورة وأيضاً يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدان معا وحكم عليهما بالتضاد (وثانيهما أن حصول حقيقة الجبل والسماء) مع عظمها (في ذهنتنا مما لا يقل وأجاب عنه) أي عما ذكر من الوجهين (الحكماء بأن الحاصل في الذهن صورة وماهية) موجودة بوجود ظلي (لا هوية عينية) موجودة بوجود أصل (والحار ما يقوم به هوية الحرارة) أي ماهيتها موجودة بوجود عيني لا ما يقوم به ماهية

(قوله لو اقتضى الخ) هذا الوجه يفيد عدم اقتضاء التصور للوجود الذهني والمطلوب فيه الا انه لما كان تصور الشيء مقتضياً لثبوت الوجود الذهني كان انتفاء الاقتضاء مستلزماً لانتفاء (قوله فقد حصلت الحرارة) وقامت به ليصح ارتباطه بقوله ولا معنى للعار الا ما قامت به الحرارة وقد يمنع بالفرق بين الحصول فيه والقيام به فان الحوادث حاصلة في الزمان والمكان مع عدم قيامها بهما لكن هذا انما يتم على القول بأن القائم هو الشبح والموجود في الذهن هو المعلوم به (قوله معا) أي كلاهما وليس بمضاد الحقيقي أعني في زمان واحد لا متتابع ذلك فلا بد حينئذ من اعتبار الحكم عليهما بالتضاد لان تصور التضاد لكونه نسبة يقتضى حصول الطرفين فيه فاندفع ما قيل ان تصور الضدين معا يستلزم اجتماع الضدين فلا حاجة الي قوله وحكم عليهما بالتضاد (قوله وثانيهما الخ) جملة وجهاً ثانياً بناء على ان المانع في الاول من الحصول في الذهن من جانب الماثل وفي هذا من جانب المعقول

(قوله وأجاب عنه الحكماء الخ) خلاصة الجواب الفرق بين الوجودين مع كون الموصوف أسرها واحداً

صرح به في حواشي التجريد وفيه بحث اذ قد يكون بعض أوصاف الموضوعات بحيث لا يمكن أن تصدق إلا على الموجود في الخارج ففي تلك الصورة تصدق الكلية الحقيقية بلا مرية

(قوله وأجاب عنه الحكماء) وهنا ابحاث كثيرة واعترافات قوية لكن الانسب ذكرها في مباحث

العلم فستذكرها هناك ان شاء الله تعالى

الحرارة موجودة بوجود ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية عنه ولا اجتماع الضدين أيضاً لان التضاد من أحكام الاعميان والهويات دون الصور والماهيات (و) بأن (الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء) وغيرهما من الاشياء فان ماهيتها موجودة بوجود خارجي يمتنع أن يحصل في أذهاننا (وأما مفهوماتها الكلية) وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية (فلا) يمتنع حصولها في الذهن اذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات (لا يقال الحاصل في الذهن ان كان مساوياً لها) أي للهوية (عاد الالتزام) وتم

(قوله دون الصور) بل هي متفاوتة ولذا كان الضد مع الضد أقرب خطوراً منه بدونه .
(قوله وبان الخ) قدر انظر بأن اشارة الى انه معطوف على قوله بأن الحاصل الخ لا على قوله والحرارة ما يقوم به هوية الحرارة مع قرينه لئلا يلزم استدراك قوله وأما مفهوماتها فلا
(قوله وغيرهما) بما له عظم قدره ليصح ارجاع ضمير مفهوماتها
(قوله بصفات تلك الهويات) أي بصفات مختصة بتلك الهويات كالعظم والمقدار والشكل والتناهي
(قوله وتم الدليلان معا) أي كلاهما زاد ذلك لئلا يتوهم من ذكر المساواة اختصاص لا يقال باتمام
الدليل الثاني

(قوله لان التضاد من أحكام الاعميان والهويات) فيه بحث لان هذا الجواب اتما يتم اذا ادعي الخصم لزوم اتصاف الذهن بالصفات الخارجية كالحرارة والبرودة ونظائرها وأما لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية أو بصفات المعدومات كالامتناع وأمثاله فلا اذ لا يتيسر أن يقال كون محل الزوجية موصوفاً بها من أحكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينيا لامثالها من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع وأمثاله اذ لا يمكن أن يقال كون محل الامتناع موصوفاً به من أحكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني قيل والجواب الحاصل لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به وهذه الاشياء أعني الحرارة والبرودة ونظائرها حاصلة في الذهن لا قائمة به والثاني هو الموجب لاتصاف الذهن به لا الاول كما أن حصول شيء في المكان والزمان لا يوجب اتصافهما به وأنت خير بان هذا الجواب أيضاً لا يتم على ما اتفق عليه كلنة القائلين بان الموجود في الاذهان ماهيات الاشياء لا اشباحها من اتحاد العلم والمعلوم اذ لا يمكن أن يقال الماهية الحاصلة في الذهن غير قائمة به مع أن العلم الذي هو عبارة عن تلك الماهية نفسها قائم به قطعاً والقول بالقيام باعتبار العملية دون المعلومة مما لا يجدي فيما يتم على ما اختاره هذا القائل مخالفاً للجمهور من القول بان مفهوم الحيوان مثلاً اذا حصل في الذهن فينبذ يقوم بالذهن كقيمة نفسانية هو العلم بهذا المعلوم وهو عرض جزئي لكونه قائماً بنفس شخصية ومتشخصاً بشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج وأما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوه ومعلوم

الدليلان معا (والا لم تكن هي) الهوية (حاصلة) في ذهنتا معقولة لنا (لانا نقول الحاصل)
 في الذهن (نفس الماهية) التي لتلك الهوية (وانه) أي ذلك الحاصل (ليس مساويا للهوية)
 فان الماهية كلية والهوية جزئية فيتخالفان في الحقيقة والاحكام اذ في الهويات أمور زائدة
 على الماهيات (نعم) ذلك الحاصل (ماهيتها) أي ماهية تلك الهوية (ولا معنى للماهية
 الا ذلك) أي ما يحصل في العقل بحذف الشخصات من الهوية فلا يلزم أن لا تكون
 الهوية حاصلة معقولة واذا كان الحاصل في الذهن نفس ماهية الهوية (فقولك هل يساويها)
 أي هل يساوي الحاصل الهوية (أولا) ان أردت به أنه هل يساوي نفس الهوية اخترنا أنه
 ليس مساويا لها ولا غنور كما عرفت وان أردت أنه هل يساويها في الماهية أولا فهو كلام
 (خال عن التحصيل) اذ معناه أن ماهية الهوية هل تساوي ماهية الهوية أولا (وبالجملة فالصور
 الذهنية) كلية كانت كصور المعقولات أو جزئية كصور المحسوسات (مخالفة للخارجية
 في اللوازم) المستندة الى خصوصية أحد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية

(عبد الحكيم)

(قوله الحاصل في الذهن نفس للماهية) لا الشبح والمثال ذكره لدفع أن يتوهم من نفي مساواة
 الحاصل للهوية في الحقيقة ان الجواب مبني على كون الحاصل في الذهن الشبح والمثال ولذا زاد لفظ النفس
 (قوله وانه أي ذلك الحاصل الخ) جواب باختبار الشق الثاني ومنع لزوم عدم كون الهوية معقولة
 بناء على انه الحاصل ماهيتها والماهية عبارة عما يحصل في العقل بحذف الشخصات
 (قوله نعم ذلك الحاصل الخ) كان الظاهر ايراد الواو لانه مقدمة ثانية لبيان عدم لزوم أن لا تكون
 الهوية معقولة لكنه أورد كلمة نعم لاتها قد ذكرت سابقا بقوله الحاصل نفس للماهية وان كان ذكره
 لتعرض آخر

(قوله ولا معنى للماهية الا ذلك) ولذلك قبله الماهية تدل على الكلية التزاما
 (قوله ان أردت الخ) الا أن المصنف ترك هذا الشق لدلالة الجواب عليه وذكر الشق الثاني لئلا
 يرجع المعارض ويختاره فاندفع ما توهم من أن المعارض لم يقل لفظ في الماهية في اعتراضه فكيف يصح
 أن يقال قولك كذا خال عن التحصيل

(قوله كما عرفت) من أن معنى حصول الهوية في العقل حصولها بحذف الشخصات
 (قوله وان كانت مشاركة الخ) اذ لا مدخلة فيها لخصوصية أحد الوجودين فهي حاصلة للصور
 الذهنية موجبة لانصافها بها كما للصور الخارجية من غير تفاوت وليست حاصلة للنفس حينئذ أصلا ثم
 اذا صورتها النفس صارت حاصلة لها بصورها لا بأنفسها وهذا الحصول لا يوجب انصاف النفس بتلك

من حيث هي هي (وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجى) لان منشأه الوجود العيني فمِن الحرارة يمتنع حصولها في الذهن ويضاد عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن (فلم قلّم ان الذهني كذلك) فهذا القدر من الجواب الاجمالى يكفينا ولا حاجة بنا الى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات في الذهن (والمقصود الخامس) المعدومات هل تمايز أم لا) الموجودات الخارجية متميزة في الخارج بلا اشتباه وتمايز الموجودات الخارجية بحسب انفسها

الوازم لان صور تلك الوازم مخالفة لها في العوارض بسبب اختلاف الحصولين أعنى حصولها بنفسها وحصولها بصورها واعتبر في الفرق بينهما بتصور كفر الكافر وحصوله للكار فلا يرد النقض بلوازم الماهية وكذا بالوازم الذهنية كالامتناع مثلا

(قوله المعدومات هل تمايز أم لا) ذكرها بالاستفهام اشارة الى عدم الجزم بأحد الطرفين على الإطلاق بل بالتفصيل الذي ذكره بقوله والحق

[قوله الموجودات الخارجية النخ) محرير محل النزاع بحيث يرتفع عنه الاشتباه ولما كانت الاشياء تبين بمقابلتها تعرض لبيان تمايز الموجودات والموجودات ليظهر أن تمايز المعدومات المتنازع فيه بهذا المعنى (قوله وتمايز الموجودات) أى على تقدير زيادتها على الماهيات في انفسها أي مع قطع النظر عن

(قوله وما ذكرتم امتناعه هو الحكم الخارجى) قد سبق ماعليه فلا حاجة الى الاعداد وقد يجاب عن أصل احتجاج النافين بأن القابل شرط لحصول الاثر ولا سلم قبول الذهن للحرارة والبرودة ونظائرها وقد أشار اليه الشارح أيضاً في حواشى التجريد ورد عليه بأن الدليل المذكور للوجود الذهني يدل على وجود الصور الجزئية ذهنا والصور الجزئية لا ترسم في النفس المجردة بل في المادي والمادي يقبل الحرارة والبرودة ثم ان النفس قد يرسم فيها ما قبله كالشم والفرح ونظائرها والجواب عن الاول ظاهر لان قابل الحرارة والبرودة هو الجسم لا الاعراض وقوى النفس المدركة اعراض كما صرحوا به واعلم أن هنا مغالطة ذكرها الكاتب في حكمة العين بل اتخذها مذهبا لا بد من ايرادها وحلها وهي أن الموجود في الذهن موجود في الخارج البتة لان الذهن من الموجودات الخارجية والموجود في الموجود في الخارج موجود فيه والجواب أن ما ذكره مبنى على توهم فاسد وهو أن الخارج ظرف للذهن كالبيت للحنة والذهن ظرف للموجود الذهني كالحقة للدرة فيلزم جيلثد ما ذكره ومنشأ ملاحظة جانب اللفظ واستعمال كلمة في الدالة على الظرفية وأما اذا حقق المعنى وعرف أن المراد بالوجود في الخارج هو الوجود الاسيل الذي هو مصدر الآثار ومظهر الاحكام وبالوجود الذهني هو الوجود الظلي الذي ليس كذلك فيظهر سقوطه بالكلية أولا يري انه اذا قيل الموجود في الذهن موجود بوجود غير اسيل والذهن موجود بوجود اسيل لم ينتظم الكلام

(قوله وتمايز الموجودات الخارجية بحسب انفسها مما لا شك فيه أيضاً) لان الموجودات الخارجية انما

بما لا يشك فيه أيضاً وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة فيه وأما المدومات التي من جملتها العدميات فهي تمايزها وتعددتها اللازم للتمايز خلاف (منهم من أثبت أنه غير شرط يوجب عدم الشروط وعدم الضد) عن محل (يصحح وجود الضد) الآخر فيه (دون غيرهما) أي غير عدمي الشرط والضعف فإن عدم غير الشرط لا يوجب عدم الشروط

وجودها وعدمها مما لا شك فيه إذ لو كانت متحدة لكانت جميع الموجودات موجودة بوجود واحد وتمايزها في نفسها إنما يقتضي اتصاف الماهيات بها في نفس الأمر

(قوله وتمايزها بحسب الخارج) بأن تكون متصفة بالتمايز فيه متفرع على وجودها في الخارج لأن الاتصاف بالتمايز الخارجي بدون وجود الموصوف فيه محال وأما تمايزها حال كونها معدومة فتفرع على تمايز المدومات وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قيل أن الوجودات الخارجية من المدومات فكيف لا يشك في تمايزها مع الشك في تمايز المدومات والحل على أن الخلاف في تمايز سائر المدومات يقتضي وجه الفرق (قوله وأما المدومات التي من جملتها العدميات) أشار بإدخال العدميات التي هي من المتمتعات إذ لو أمكن وجودها لأمكن وجود المتمتعات لاتصافها بها إلى أن هذه المسئلة شاملة للمعدومات الممكنة والمتمتع ولست مختصة بالممكنة كمسئلة الشيئية وإلى أن العدميات من حيث كونها معدومة داخلية في هذه المسئلة وأما باعتبار إضافتها إلى ملكاتها فهي متمايزة بتمايز ملكاتها فإن قلت بعد القول بالمدومات بصفة الجمع لا معنى للنزاع في تمايزها وهل ذلك إلا مثل أن يقال الأمور المتعددة هل هي متعددة تمايزة أولاً وليس المراد التمايز في الخارج حتى يمكن أن يقال المدومات المتعددة في الذهن هل هي متمايزة في الخارج أولاً قلت لا شبهة في تعددها من حيث الإضافة إلى الملكات كما عرفت وذلك يكفي للتعبير بصيغة الجمع إنما النزاع في أن المدومات المتعددة بحسب الإضافات هل هي متمايزة من حيث أنها متصفة بالعدم أم لا (قوله أي غير عدمي الشرط والضعف) لم يرجع الضمير إلى عدم الشروط ووجود الضد الآخر فإنه يوجب اتصاف عدم الشرط بممكنين مختلفين والمطلوب اختلاف العدميين في الأحكام (قوله فإن عدم غير الشرط الخ) أراد بالشرط هنا ما يتوقف عليه الشيء لا المعنى المصطلح حتى يرد

تمايز اعتبارها وما به التمايز وإن لم يلزم أن يكون أمراً موجوداً ضرورة تميزاً إجماعياً بما عرفت غيره لكن لا بد من تميزه في نفسه وفيه بحث لأن الوجودات الخارجية من المدومات فكيف لا يشك في تمايزها مع الشك في تمايز المدومات والحل على أن الخلاف في تمايز سائر المدومات يقتضي وجه الفرق وبناء الكلام على وجود الوجود في الخارج بنفسه يدفعه قوله وتمايزها بحسب الخارج الخ كما لا يخفى (قوله التي من جملتها العدميات) إشارة إلى تطبيق الدليل أعني قوله فإن عدم الشرط الخ على المدعي وهو تمايز المدومات

(قوله فإن عدم الشرط الخ) اكتفى في الاستدلال بالتمثيلات أما لأن الدعوي مهله وأثبت المهمة بالجزئيات منتظم وأما بناء على أنه لا فرق بين الإعدام الخارجية في التمايز وعدمه ولا قائله بالفصل (قوله فإن عدم غير الشرط لا يوجب عدم الشروط) فإن قلت عدم أي جزء كان من العلوة التامة

وعدم غير الضد لا يصح وجود الضد الآخر (ولو لا التمايز) والتعدد اللازم منه بين العدميات (لم تختلف مقتضياتها) ولا أحكامها من كون بعضها ملزوماً لآخر أو لازماً له أو مساوياً أو مبيناً إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة (ومنهم من نفاه لأن المعدومات) والعدميات (نفي صرف لا إشارة إليها أصلاً وكل ما هو متميز فله وجود إما في الذهن وإما في الخارج) لأن التميز صفة ثبوتية لا بد أن يكون الموصوف بها ثابتاً في الجملة وما يكون ثابتاً كذلك لم يكن معدوماً فلا شيء من المعدوم يتميز أصلاً ولو اقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض للوجود الذهني ونفيه عن المعدوم الذي كلامنا فيه لكان أنسب بقوله (والحق فيه)

أن غير الشرط من أجزاء العلة التامة يوجب عدم المشروط ولو أريد بقوله لا يوجب لا يوجب عدم المشروط من حيث أنه مشروط يصح حمله على المعنى الاصطلاحي فإن عدم سائر أجزاء العلة أنما يوجب عدمه من حيث أنه مغلول لا من حيث أنه مشروط

(قوله لم تختلف مقتضياتها) فيه أن اللازم منه تمايز العدميات مطلقاً والمطلوب تمايزها من حيث أنها معدومة فلم لا يجوز أن يكون ذلك الاختلاف بسبب إضافتها إلى ملكاتها (قوله لأن المعدومات النخ) أي من حيث أنها معدومات نفي صرف أي خالص لا إشارة إليها إذ الإشارة تقتضي الهوية عند العقل النافية لكونها معدومة وهذه المقدمة بدئية فلا يرد أن قولكم نفي صرف لا إشارة إليها بمنزلة أنه لا يتميز لها فيكون مصادرة وصورة الاستدلال أن المعدومات من حيث أنها معدومة لا وجود لها أصلاً وكل ما هو متميز موجود في الجملة إما الصغرى بدئية لأن عدم يتأني الثبوت وأما الكبرى فلأن كل متميز منتصف بالصفة الثبوتية التي هي التميز وكل منتصف بالصفة الثبوتية موجود في الجملة (قوله ونفيه عن المعدوم) يتعرض لنفي الوجود الذهني في الصغرى مستفاد من التعرض له في الكبرى ليتكرر في الأوسط بأن يقال المعدومات لا وجود لها في الذهن والخارج وكل ما هو متميز موجود إما في الذهن أو في الخارج

(قوله أنسب) لئلا يكون الاستدلال المذكور مشعراً بالتفصيل المذكور في قوله والحق

يوجب عدم المغلول فما معنى هذا الكلام قلت المراد بالشرط ههنا معناه اللغوي وهو ما يتوقف عليه الشيء في الجملة فيصح الكلام وأن حمل على معناه الاصطلاحي فنقول مراده من قوله فإن عدم الشرط يوجب عدم المشروط أن عدمه مع وجود باقي العلة التامة يوجب غير شيء يكون معنى قوله فإن عدم غير الشرط لا يوجب النخ أنه لا يوجب عدمه مع وجود أجزاء العلة التامة التي فرض وجودها في الصورة الأولى وهذا حكم صحيح لأن تلك الأجزاء إذا فرض تحققها في الصورة الثانية أيضاً كان غير الشرط الذي فرض عدمه فيها أجنياً ليس يجره من العلة التامة أصلاً فلا يوجب عدم المشروط ولك أن تقول مراده أن عدم الشرط من حيث أنه شرط يوجب عدم المشروط من حيث هو كذلك بخلاف عدم غير الشرط من حيث هو

أى في الخلاف في تمايز المدوم (أنه فرع الخلاف في الوجود الذهني) ذلك لانه (لا تمايز) بين المدومات (الا في العقل) فان تلك الاحكام انما تنصف بها المدومات بحسب نفس الامر في العقل لا في الخارج اذ لا ثبوت للمدوم الخارجي في الخارج حتي يمكن انصافه فيه بشئ فلا تمايز بينها الا في العقل (فان كان ذلك) التمايز الحاصل لها في العقل (لوجودها في الذهن لم يتصور معدوم مطلقا) بل كل ما يتصور من المدومات والعدمات ومفهوم

(قوله أي في الخلاف الخ) قد عرفت ان هذا الخلاف غير مختص بالمدومات الممكنة وبالتمايز في الخارج فمن قال المراد الخلاف بين الثابتين بأن لا ثبوت للمدوم والا فلا يصح التفريع لم يأت بشئ (قوله انما تنصف الخ) بمعنى ان العقل اذ لاحظها وجدها متصفة بتلك الاحكام في حد ذاتها مع قطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض وهذا الانصاف الانتزاعي لا يتوقف على وجود العقل وملاحظته فلا يرد ان ذلك الاختلاف والاقتضاء غير مشروط بالتعلق اذ لو فرض عدمه بل عدم العاقل يكون ذلك الاختلاف بحاله

كذلك نعم اذا لوحظ من حيث انه جزء آخر من العلة الثامة فعنده أيضاً يستلزم عدم الشروط والاول أظهر (قوله أي في الخلاف في تمايز للمدوم الخ) أي بين الثابتين بأن لا ثبوت للمدوم والا فلا يصح التقدير ثم اعلم أن للمتبع يستلزم المتبع وكذا الخيالات فلا تكون المسئلة فرع ثبوت المدوم الممكن الغير الخيالي واعتراض على قوله لانه لا تمايز الا في العقل بأن الدليل على ذلك التمايز اختلاف مقتضيات الاعدام كما تحققت وذلك الاختلاف والاقتضاء غير مشروط بالتعلق اذ لو فرض أن لا عاقل في الوجود يكون الاختلاف والاقتضاء بحاله فكذا التمايز وقد نهيت على جوابه فيما سبق فليترك هذا واعتراض بعض المتأخرين أيضاً على هذا الحق بأن بيان التفريع بهذا الوجه مع انه مردود بأن الامر بالمعكس لان الفلاسفة للثبوتين للوجود الذهني يقولون تمايز المدومات وجهور للتكلمين الثابتين للوجود الذهني هم القائلون بعدم تمايزها لا يمكن اجراؤه في تمايز العدمات اذ لا يمكن أن يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم تكن الاعدام متميزة اذ الاعدام لكونها موجودة في الذهن لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات فالاولى أن يقال لما كان التمايز وصفاً ثبوتياً يستدعي ثبوت الموصوف به فمن أثبت الوجود الذهني حكم تمايز الاعدام والمدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن قفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت أصلاً وهذا الاعتراض مع بيان التفريع بالوجه المذكور مذكور في شرح المقاصد سوى قوله لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام الخ وأقول أما الجواب عن الرد بان الامر بالمعكس فهو أن مراد المصنف بيان ماهو الحق في هذه المسئلة وان الخلاف في التمايز ينبغي أن يكون فرع الخلاف في الوجود الذهني وان لم يجفلوا كذلك وليس مراده انهم انما اختلفوا في تمايز المدوم بناء على اختلافهم في الوجود الذهني وان أشعر به كلام الشارح في المقصد السابع من مرصد الوحدة والكثرة على أن أباعلى ذكره في

المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجوداً في الذهن فالامتياز الحاصل هناك ثابت للوجود لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود له أصلاً (والا تصور) ما هو معدوم مطلقاً لا وجود له

(قوله ثابت للوجود) أي للوجود مدخل في التمايز اذ لولا انتفى التمايز فلا يرد انا لا نسلم كونه للوجود ضرورة ان عدم الشروط تمايز عن عدم غيره لا الصورتين الحاصلتين منهما الا أن ظرف التمايز الذهن

(قوله لا للمعدوم المطلق) أي من حيث انه معدوم وان كان ثابتاً لذات المعدوم وهذا هو المطابق لما في الهيات الشفاء والتحصيل من انه كيف يوجب على المعدوم حكم ومعنى قولنا ان المعدوم كذا ان وصف كونه كذا حاصل للمعدوم أي موجود له فذلك الوصف لا يخلو اما أن يكون في نفسه موجوداً أو معدوماً فان كان موجوداً فيكون للمعدوم صفة موجودة فالوصف بها موجود لا محالة فالمعدوم موجود وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجوداً لشيء فان مالا يكون موجوداً في نفسه يستحيل أن يكون موجوداً لشيء انتهى وما قالوا من أن المعدومات تمايزة فرادهم ان المعدومات الخارجية تمايزة في الذهن وهو غير مناف لنفي التمايز عن المعدوم المطلق فاندفع ما قاله صاحب المقاصد من أن الامر على عكس ما قال صاحب المواقف لان الحكماء المثبتين للوجود الذهني قائلون بالتمايز وجمهور المتكلمين النافين له قائلون بعدم التمايز ومع ذلك لا يمكن اجراؤه في تمايز العدميات اذ لا يمكن أن يقال ان ذلك التمايز اذا كان لكونها موجودة في الذهن لم يخرج عن كونها اعداما بل عن كونها معدومات اما الاول فلما مر من اختلاف القولين وأما الثاني فلأن الكلام في تمايز المعدومات من حيث انها معدومات واذا كانت الاعدام موجودة في الذهن لم تكن معدومات وكذا ظهر فساد ما ذكره شارح التجريد من أن الاولى في وجه التفريع أن يقال لما كان التمايز صفاتاً ثبوتياً يستدعي ثبوت المثبت له فن أثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن فناء حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت أصلاً لانه اذا كان التمايز باعتبار كونها موجودة في الذهن لم يكن تمايزها من حيث انها معدومات والكلام فيه ولان الكلام في تمايز المعدومات مطلقاً لا في تمايز المعدومات الخارجية فتدبر فان كل ذلك ملشأ عدم التدبر لحل النزاع

وجودة الامكان انه لو لم يكن وجودياً لم يكن فرق بين امكانه لا ولا امكان له لعدم التمايز بين العدميات فيفهم منه أن الحكماء لا يقولون بتمايز الاعدام على وفق ما ذكره المصنف الا أن يثبت أن ما ذكره أبو على كلام الزامي وأما عن قوله لا يمكن اجراؤه في العدميات فهو ان الاختلاف في تمايز العدميات ليس من حيث انها عدميات بل من حيث انها معدومات وقد أشار اليه الشارح بقوله وأما المعدومات التي من جلتها العدميات ففي تمايزها خلاف فعلي تقدير القول بالوجود الذهني تكون الاعدام تمايزة لكن لا باعتبار انها معدومات بل باعتبار انها موجودات في الذهن ولا يضرنا عدم خروجها بالوجود الذهني عن كونها عدميات بل يكفيها خروجها عن كونها معدومات فتأمل فانه دقيق

خارجا ولا ذهنا مع أنه متصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة (المقصد السادس) في أن
المعدوم شيء أم لا وانها أي هذه المسئلة (من أمهات المسائل) الكلامية اذ يتفرع عليها
أحكام كثيرة من جلها أن الماهيات غير مجعولة وسيرد عليك بعضها عن قريب قال الامام
الرازي هذه المسئلة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل باتحادها لا يمكنه
القول بها قيل ويمكن أن يعكس الحكم فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود

(قوله ان المعدوم شيء أم لا) الجزء الاول لكونه مهمة في حكم الجزئية والجزء الثاني سالبة كلية
(قوله من جلها ان الماهيات غير مجعولة) ان أريد بالمسئلة المردد بين الإيجاب والسلب فتقديره
أو مجعولة وان أريد الجزء الاول منها فلا حاجة الى التقدير ثم تفرع مسئلة الجعل على تلك المسئلة إما
على ما ذكره المصنف في آخرها من أن عاقلا لم يقل بأن الماهية الممكنة مستغنية في ثبوتها ونبوتها
في الخارج عن التفاعل الا ما ينسب الى المعزلة من أن المعدومات الممكنة ذوات متفرقة ثابتة في أنفسها
من غير تأثير للفاعل فيها وانما تأثيره في الاتصاف بالوجود وأما على ما هو التحقيق في هذه المسئلة من
أن الماهيات أنفسها أثر الفاعل أو اتصافها بالوجود ولا شك في تفرعها على شيئية المعدوم وعدمه وأما على
ما ذكره الشارح من أن معناها ان الماهية في كونها ماهية غير مجعولة اذ لا يمكن توسط الجعل بين الشيء
ونفسه لعدم التغاير انما الجمول اتصافها بالوجود على ما سيجي فلا شك ان عدم الجعل بهذا المعنى
لا يتوقف على ثبوت الماهيات حال العدم كما لا يخفى

(قوله فان القائل النخ) أي القائل باتحادها في الصدق لا يمكنه القول بتلك المسئلة المردة اذ يصير
المعنى أن المعدومات أي الماهية المرتفعة بالمرّة موصوفة بالثبوت في الخارج أم لا
(قوله قيل ويمكن أن يعكس النخ) لعله اعتراض على ما ذكره الامام بأن استلزام أحد المسائلين
للاخر لا يقتضى تفرعه عليها الا ترى انه يمكن أن يعكس الامر ويقال أن من قال بهذه المسئلة المردة
يجب عليه القول بالزيادة فتدبر فانه قد زل فيه أقدام بعض الناظرين بسبب جل المسئلة على الجزء
الاول منها مع أن لفظ المسئلة يأتي عنه

(قوله من جلها أن الماهية غير مجعولة) تفرع هذه المسئلة على شيئية المعدوم بناء على ما ذكره
المصنف من الاستدلال عليها وأما على تحقيق الشارح الذي أورد فيها سيأتي قدارها على عدم تصور
توسط الجعل بين الماهية ونفسها ولا دخل لشيئية المعدوم في ذلك
(قوله قال الامام الرازي هذه المسئلة متفرعة الخ) يعني المسئلة الاولى وهي الجزء الاول من المتفصلة
فان ما ذكره في الحقيقة مسئلان ثم التفرع في كلام الامام بمعنى التوقف وفي كلام القائل بالعكس بمعنى
الزوم وهذا أظهر في معنى التفرع

قطعا (فقال غير أبي الحسين البصري وأبي الهذيل الملاف) والكعبى ومتبعيه من البغداديين
 (من المعتزلة أن المعلوم الممكن شئ) أى ثابت منقرر فى الخارج منفك عن صفة الوجود
 (فان الماهية عندهم غير الوجود معروضة له وقد تخلو عنه) مع كونها متقررة متحققة فى
 الخارج وإنما يبدوا المعلوم بالممكن لان الممتنع منه منى لا تقرر له أصلا اتفاقا (ومنعه
 الاشاعرة مطلقا) أى فى المعلوم الممكن والممتنع جميعا فقالوا المعلوم الممكن ليس بشئ
 كالمعلوم الممتنع (لان الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها) أى رفع الوجود رفع
 الحقيقة فلو تقرر الماهية فى العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة معدومة معا فلا
 يمكنهم القول بأن المعلوم شئ (وبه) أى بما ذهب اليه الاشاعرة (قال الحكماء) أيضاً
 (فان الماهية الممكنة وان كان وجودها زائدا على ذاتها الا أنها) لا تخلو عندهم عن الوجود
 الخارجى أو الذهني (يعنى أنها اذا كانت متقررة متحققة فهي موجودة بأحد الوجودين

[قوله فقال الخ] الفاء لتفصيل الجمل السابق أى قال جمهور المعتزلة بالجزء الاول من المسئلة
 وخص الحكم بالمعلوم الممكن

(قوله فان الماهية الخ) الفاء للتفسير وتصوير للزيادة
 (قوله غير الوجود) فى الصدق سواء كان أمرا اعتباريا أو موجودا
 (قوله وقد تخلو عنه) أى ليس من العوارض للماهية
 (قوله مع كونها متقررة الخ) تصرح لما علم ضمنا من الخلو ليتضح المقصود كمال الاتصاف
 (قوله ومنعه الاشاعرة) عطف على قال والضير راجع الى أن المعلوم شئ ثابت وليس راجعا
 الى أن المعلوم الممكن شئ كما توهم فلا يصح تقييده بقوله مطلقا
 (قوله أى بما ذهب اليه الاشاعرة) من أنه لاشئ من المعلوم بثابت
 (قوله فان الماهية الممكنة [قيد بالممكنة لانها المتنازع فيه فان عدم ثبوت الممتنع متفق عليه
 (قوله اذا كانت الخ) أى ليس المراد ان الماهية مطلقا لا تخلو عن أحد الوجودين فانها اذا كانت
 معدومة فى الخارج ولم يتصورها أحد كانت خالية عنها بل المراد أنها على تقدير تقررها لا تخلو عن
 أحدهما لان التقرر يرادف الوجود عندهم

(قوله وإنما قيدوا المعلوم بالممكن الخ) لا يخفى عليك أن الاول أن يقيد المعلوم الممكن بشئ الخيالى
 أيضاً اذا خيالات لا تقرر لها عندهم كما سيصرح به
 (قوله يعنى انها الخ) لما كان كثير من الماهيات الممكنة غير خارجة الى الوجود العيني وغير متعلقة
 بالذهن فلم يصدق الحكم بعدم الخلو مطلقا صححه أولا بالناية وثانياً بدليل عام فتأمل

لان تقررهما وتحققها عين وجودها وقيل هي مطلقا لا تخلو عنهما لان كل ماهية يجب كونها محكوما عليها بأنها ممتازة عن غيرها اولانها ثابتة في علم الملائكة

(قوله وقيل هي مطلقا) أى الماهية مطلقا أى الممكنة والممتعة أو الممكنة فرض تقررهما أولا لا تخلو عن أحد الوجودين

(قوله لان كل ماهية) حاصله ان كل ماهية يجب كونها محكوما عليها بالامتياز والحكم على الشيء يستدعى تصويره الذى هو وجود ذهنى له فكل ماهية لها وجود ذهنى ولم يقل لان كل ماهية ممتازة عن غيرها لان الحكماء لا يقولون بتمايز المعبومات أصلا نعم الحكم على الشيء يستدعى تميزه وكونه مشارا اليه عند العقل وأما ما أورد عليه من أن الحكم لا يستدعى تصور المحكوم عليه بالكنه بل بالوجه والشيء اذا علم بالوجه لم تكن ماهيته موجودة بل ماهية الوجه فليس بشيء لان وجود الوجه هو وجود الماهية بناء على اتحاد العلم والمعلوم على ماهو التحقيق أولان معنى وجود الماهية أن تكون صورها موجودة في الذهن على رأى القائلين بالشبح نعم يرد عليه انه ان أراد انه يجب كونها محكوما عليها بالفعل فمنوع وان أراد بالقوة فهو لا يستدعى تصويره بالفعل

(قوله أو لانها ثابتة الخ) أى كل ماهية ممكنة أو ممتعة جزئية أو كلية ثابتة في الملائكة الا على أى

(قوله وقيل هي مطلقا لا تخلو الخ) الاطلاق بالنسبة الى التقرر أى الماهية الممكنة من غير اعتبار تقرر معها لا تخلو عن الوجود وأما الكلام الاول فهو أن الماهية الممكنة مأخوذة مع التقرر وباعتباره لا تخلو عن الوجود فهذا وجه الفرق بين الكلامين ويحتمل أن يحمل الاطلاق على تعميم الماهية للممكنة والممتعة جميعاً (قوله يجب كونها محكوما عليها) فيه بحث لان الحكم ولو بخصوصية الامتياز لا يستدعى تصور المحكوم عليه بالكنه سواء كان ذلك الحكم منا أو من المبادئ العالية بل يكفى معلومته بالوجه والشيء اذا علم بوجه كما اذا علم الانسان بالصاحك لم تكن ماهيته موجودة في الذهن وان كان معلوماً بالمرجود فيه خيلت ماهية الوجه ولذلك قال الاستاذ المحقق تعريفهم العلم بمحصل ماهية المدرك للذات المجردة لا يصدق على علم الشيء بالوجه مع أن أكثر علومنا من هذا القليل فالاستدلال على وجود كل ماهية في الذهن بكونها محكوما عليها محل نظر وكأن قوله وقيل اشارة الى ضعف ما ذكر لما ذكر ويمكن أن يقال حاصل الاستدلال أن الموجبة تستدعى وجود الموضوع حال اعتبار الحكم أي حال اتصاف الموضوع بالمحمول وثبوته له ان ساعة فساعة وان دائماً فدائماً ولا شك أن ثبوت الامتياز لتلك الماهيات المحكوم عليها بالامتياز حكماً إيجابياً دائماً فيلزم لها الوجود الدائم وهو المطلوب لكن وجهه عليه اننا اذا لم نترجعه الى ماهية معدومة في الخارج فانصافها بالامتياز حينئذ يكون باعتبار وجودها في علم الملائكة الأعلى فيرجع الى الدليل الثاني الا أن يفرق بأن مبنى الثاني على مجرد الثبوت في الملائكة الأعلى عندهم لا باعتبار اتصافها بالامتياز الثبوتى المستدعى لذلك ولا شك انه كلام قابل الجدوى

(قوله أو لانها ثابتة في علم الملائكة الأعلى الخ) فيه بحث لا سبق الاشارة منا الى أن المعدوم الجزئي معلوم

الاعلى مع ما لها من الاحكام كما هو قاعدتهم (ثم المعدوم في الخارج يكون) عندهم (شيئاً في الذهن
وأما ان المعدوم في الخارج شيء في الخارج أو المعدوم المطلق شيء مطلقاً والمعدوم في الذهن شيء
في الذهن فكلاً فالشيئية عندهم تساوق الوجود) وتساويه (وان غايته لان قولنا السواد موجود
يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا السواد شيء وللتأني) أي الذي ينبغي كونه المعدوم ثابتاً **وجوده** *
الاول الثبوت **والتحقق والتقرر** (أمر زائد على الذات) أي الماهية (لاشتراكه) بين
الذوات المعدومة (دونها) أي دون خصوصية الذات فان ذات السواد مثلاً ليست مشتركة

القول المجردة والنفوس الكلية والمنطبعة للإفلاك لكن ثبوت الجزئيات المادية في القول ممتنع عندهم
ولا نعلم حصول جميع المذيات في النفوس المنطبعة فضعف الوجهين عبر بلفظ قيل وانما زاد لفظ العلم
ولم يقل في الملاء الا على اشارة الى انه انما يتم اذا قلنا بأن علمه انطباعي
(قوله مع ما لها من الاحكام) زاده تأكيداً أو تحقيقاً لثبوت كل ماهية
(قوله وان غايته) أي مفهومها فان مفهوم الشيئية صحة العلم والاخبار عنه

للملاء الاعلى على وجه كلي كما هو مقتضى قاعدتهم فهذا المعدوم الجزئي من حيث خصوصيته خال عن
الوجودين وقد سبق منا ما به التفعي أيضاً فليترك

(قوله وان غايته) أي بحسب المفهوم قال الشارح في حواشي التجريد قبل الدليل على تغير مفهوم
الوجود والشيئية استعمال أحدهما فيها لا يجوز فيه استعمال الآخر اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال
شيئتها من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وتمكن الوجود ولا يقال واجبة الشيئية وتمكنة الشيئية وفيه
نظر لان التباين بحسب الاستعمال لا ينافي الاتحاد بحسب المفهوم وكان الشارح قال قيل لما ذكر ويمكن أن
يجاب بان مراد المستدل هو انه لا يقال شيئتها من الفاعل بحسب اللغة أي لا يصح ذلك بحسب اللغة فان
كل عارف باللغة يحكم بعدم صحته وان لم يعلم موارد الاستعمال وقد أشار اليه حيث قال فيها لا يجوز فيه
استعمال الآخر ولم يقل فيها لا يستعمل فيه الآخر فتأمل

(قوله دون قولنا السواد شيء) والمر فيه أن أحد المتلازمين يجوز أن يكون واضح الثبوت لشيء
دون الآخر

(قوله أي الذي ينبغي كونه المعدوم النسخ) لاجابة الى تخصيصه ببعض المعزلة والحكام بناء على أن
الاشعري ومن تابعه قائلون بعدم زيادة الثبوت على الذات وبعض المعزلة قائلون باشتراك الذات بين الذوات
وانما التمايز بالاحوال لان الاستدلال الزامي كما يدل عليه سياق الأدلة

(قوله لاشتراكه بين الذوات المعدومة) تقييد اشتراك الثبوت بقوله بين الذوات المعدومة فنظر إلى
كلام الخصم ولزامه له ولا يخفى انه لو عمم الاشتراك ولم يقيده بما ذكر لكان أظهر بالنسبة الى التخييل
الذي ذكره بعينه هذا

بينه وبين اليأس فلا يكون الثبوت نفس الذات المدومة ولا جزءها والا لزم التسلسل (ولافادة الحمل) فان قولنا السواد ثابت يفيد فائدة بخلاف قولنا السواد سواد (ولا معنى للوجود الا هو) أي الثبوت فلو كان المدوم ثابتا لكان موجودا هذا خلف فان قلت يكني أن يقال لا معنى للوجود سوى الثبوت فلا حاجة الى أن الثبوت زائد على الذات والاستدلال عليه بالاشتراك وافادة الحمل قلت في هذه المقدمة تحييل للاتحاد بين الوجود والثبوت لان كلا منهما زائد على الذات ومشارك ومفيد (قلنا بل هو) أي الثبوت (أعم من الوجود) فلا يلزم من ثبوت للمدوم في الخارج وجوده فيه (فان فسر) الثبوت (به) أي بالوجود (لفظي) أي فالنزاع بيننا وبينكم لفظي لاننا نقول المدوم ثابت ونريد به معنى أعم من الوجود وأنتم تقولون ليس بثابت بمعنى أنه ليس بوجود * الوجه (الثاني الذوات) المتقررة (عندكم) في العدم (غير متناهية) لانكم تقولون بأن الثابت من كل نوع

(قوله والالزم التسلسل) كما مر تقريره في ابطال جزئية الوجود وهو انه لو كان جزءا لكان ثابتا لامتاع كون المتنني جزءا لثابت فيكون الثبوت جزءا له وهو أيضا ثابت وهكذا (قوله تحييل الخ) اشارة الى ما نقل عن الحكماء انهم اذا حاولوا التعليم والتفهيم ابتدؤا بالتحصيلات لترغيب ثم بالاقناعيات ثم الجدل ثم البرهان

(قوله فالنزاع بيننا وبينكم لفظي) أي الاثبات والنتي راجع الى شيء واحد بحسب اللفظ حيث قلنا انه ثابت وقلنا انه ليس بثابت أما اذا لوحظ المعنى فلا نزاع لعدم اتحاد مورد الاثبات والنتي لان الثبوت عندنا أعم من الوجود وأنتم أردتم به الوجود وليس المراد ان كل واحد من الفريقين يعترف ما يدعيه الآخر من حيث المعنى كما لا يخفى

(قوله الثاني الذوات للمتقررة بين) أي تقريره على ما هو الطريقة للشهورة في جريان برهان التطبيق انه لو كانت الذوات المتقررة في العدم غير متناهية فاذنا فصل منها عدد مثله كالتى خرج منها الى الوجود

(قوله ولا جزءها والا لزم التسلسل) كما مر مشروحا في العليله الثالث على زيادة الوجود في الممكن فان التسلسل المذكور هناك على تقدير جزئية الوجود جار على تقدير جزئية الثبوت كما لا يخفى (قوله تحييل للاتحاد) انما قال تحييل لان صورة الشكل هكذا الثبوت زائد والوجود زائد وشرط انتاج الشكل الثاني وهو اختلاف للتقدمين مفقود ههنا

(قوله قلنا بل هو أعم من الوجود) أي قلنا من طرف المسئلة فلا غبار كما توهمه من حكم بان لفظة قلنا سهو من التلم والاولى قبل

(قوله الذوات المتقررة عندكم في العدم) قيل التمسيد بقوله في العدم لان وضع المسئلة فيه والآ فاذنا

من الانواع الممكنة افراد غير متناهية (مع أنها) أي تلك الذوات المتقررة (إذا أخذت بدون ما قد خرج منها الى الوجود كانت أقل من الكل) المتناول لما خرج ولما لم يخرج (بمتناه) هو ما خرج منها الى الوجود فان الموجودات متناهية اتفاقاً (والاكثر من غيره بمتناه متناه) يبرهان التطبيق لانا نطبق الجملة الناقصة التي هي الذوات الباقية على العدم على الجملة الزائدة التي هي مشتملة على تلك الذوات مع الموجودات فلا بد أن تقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة انما زادت عليها بمتناه فتكون أيضاً متناهية (فالكل) الذي هو

حاصل جملتان احدهما زائدة على الاخرى بمتناه فنطبق احدهما بالاخرى فان وجد في الناقصة بازاء ما في الزائدة يلزم أن لا تكون الناقصة ناقصة وان لم يوجد اتفعلت الناقصة والزائدة زائدة عليها بقدر متناه فتكون متناهية فعلم مما ذكرنا أن المصنف انما اعتبر التفاوت بينهما بدخول الموجودات وعدمه بطريق التمثيل ليكون ما به التفاوت بين جملتي الذوات المتقررة في العدم أمراً محققاً لا بمجرد الاعتبار وانما تعرض لبيان تنامي الاكثر الذي هو مشتمل على تلك الذوات مع الموجودات بعد لزوم تنامي الاول الذي هو تلك الذوات المتقررة فقط لانهم قالوا ان الثابت في العدم من كل نوع افراد غير متناهية لان الباقية منها بعد اخراج الموجودات غير متناهية فتدبر فانه مما خفى على بعض الناظرين (قوله والاكثر من غيره) أي من غير الاكثر سواء كان الغير متناهياً أو غير متناه بقدر متناه متناه والمراد بالاكثر الكثير ولذا استعمله باللام وكلمة من

أخذ مطلق الذوات المتشابهة للمعدومات الغير المتناهية والموجودات المتناهية كانت غير متناهية وأنت خير بان العالم حادث عند المعزلة أيضاً فكل موجود متقرر في العدم قبل الوجود فالذوات المتقررة في العدم متشابهة للمعدومة والموجودة معاً لانها مختصة بالمعدومة كما يشعر به كلام القائل وبهذا التناول يشعر سياق الكلام في مواضع كما لا يخفى على الفطن نعم تخصيص تقرر الذوات الموجودة بكونه في العدم أيضاً لانه الانسب للسياق كما لا يخفى هذا ويمكن أن يقال في تقرير الوجه الثاني الذوات المتقررة عندكم في العدم وان كانت باقية عليه غير متناهية مع أن تناهيها لازم يبرهان التطبيق بأن يعتبر منها جملتان ويطبق احدهما بالاخرى (قوله والاكثر من غيره) جمع في العبارة بين حرف التعريف ومن وهذا وان كان مخالفاً للقاعدة شائع في عبارات المصنفين

(قوله فتكون أيضاً متناهية) لا يخفى أن الحجة الزامية وهم يقولون بثبوتها مع عدم تناهيها ولم يقولوا بالثبوت مع التناهي فالقول بان هذا الوجه لو سلم لدل على ان الافراد المتقررة متناهية لا على انها غير ثابتة لا ياتفت اليه هذا

(قوله فالكل الذي هو الاكثر) يمكن أن يقال المراد فالكل أي الاكثر والاقل متناه

الاكثر (متناه) وقد فرض غير متناه هذا خلف (ونقض) هذا الوجه (بمراتب الاعداد) فانها غير متناهية مع أنه اذا فصل عنها عدد متناه حصل هناك جملتان احدهما زائدة على الاخرى بمتناه فيلزم أن يكون الاكثر الذي هو مراتب الاعداد متناها وهو باطل وان اكنني بمجرد الاتصاف بالقلّة والكثرة وادعى أنه يستلزم التناهي نقض أيضاً بمعلومات الله تعالى فانها زائدة على مقدوراته مع أن كل واحدة منهما غير متناهية * الوجه (الثالث

(قوله فانها غير متناهية الخ) والجواب باشتراط ثبوت في جريان التطبيق ولا ثبوت لمراتب الاعداد عندنا كما ان للمعدومات ثبوتاً عندكم مكابرة لان الثاني الصرف لا يتصف باللاتناهي لم يمكن الجواب بأن لاتناهي مراتب الاعداد بمعنى عدم الانقطاع فلا يجري فيها برهان التطبيق (قوله وان اكنني الخ) بأن لا يذكر أن الاكثر من غيره بمتناه متناه ويقال الذوات عندكم غير متناهية مع انها اذا أخذت بدون ما خرج منها الى الوجود كانت أقل بمتناه فالكل الذي هو الاكثر متناه لان القلة والكثرة من صفات المتناهي (قوله مع ان كل واحدة منهما غير متناهية) أما المعلومات فنظاهرة وأما المقدورات فباعتبار التعلقات الازلية التي بها التمكن من الفعل والترك

(قوله ونقض بمراتب الاعداد) فان أجيب باشتراط الثبوت في الجملة ولا ثبوت لمراتب الاعداد عندنا كان للمعدومات الممكنة ثبوتاً عندكم يدفع بأن الشرط هو الوجود فن قال بأنه الثبوت فعليه الدليل وقد يقال الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على أن الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتاً أو وجوداً وفيه نظر لان المعدومات الممكنة ليس لها كون في الاعيان عندهم وان كان لها ثبوت كما سبق في التقسيم فالاولى أن يسقط حديث الكون من البين

(قوله وان اكنني الخ) أي لم يشترط كون الزائد بقدر متناه (قوله مع أن كل واحدة منهما غير متناهية) أما معلوماته تعالى فعدم تناهيها ظاهر وأما مقدوراتها عز وجل فان أريد بها متعلقات القدرة بالتحقق المعنوي الازلي الذي لا يترتب عليه وجود المقدور بل يمكن التقدير من ايجاده وتركه فهي أيضاً غير متناهية بالفعل وان أريد بها متعلقاتها بالتحقق الذي يترتب عليه وجود المقدور وهو التعلق بالحادث على الاظهر فعني عدم تناهيها أن قدرته تعالى لاتصل الى حد لا يتجاوز ولا يتعلق بمقدور آخر بعده فعدم التناهي في المعلومات بمعنى وفي المقدورات بمعنى آخر كما لا يخفى (قوله الثالث الذوات المتقررة الخ) قال في شرح المقاصد هذا الدليل مع اثباته على كون كل ممكن الثبوت عندنا بمعنى المسبوق بالثبوت لا ينفى كون الذوات ثابتة بدون الوجود بل غاية أن ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها وأنت خير بان الدليل الزامي فيه

الذوات) المتقررة في حال العدم (اما واجبة التقرر فتكون واجبة) مع أنها فرضت ممكنة (ويلزم) أيضاً (تعدد الواجب أولاً) تكون واجبة التقرر بل ممكنة التقرر وكل ممكن محدث (فتكون) تلك الذوات (محدثة مسبوقة بالذني) وعدم الثبوت وهو المطلوب (فقيل الواجب ما يجب وجوده) لا ما يجب تقررده) الذي هو أعم من الوجود* الوجه (الرابع أن العدم صفة نفي) أي صفة منفية غير ثبوتية لأنه رفع الوجود (والموصوف بصفة الذني نفي) أي منفي غير ثابت (كما أن الموصوف بصفة الاثبات) أي بالصفة الثبوتية (اثبات) أي مثبت غير منفي فالعدم المتصف بالعدم منفي (قال الآمدى) هذا المسلك وان حوّم على معناه جمع من فضلاء المتكلمين كمحمد الشهرستاني وغيره الا أنه هكذا مقررًا محذورًا لم نجده لغيرنا (وهو في غاية الاحكام والحسن وإنه في غاية الضعف) والقبح (اذ لا نسلم

(قوله بل ممكنة التقرر) فتكون محتاجة في تقررها الى علة فاعلة ولما ثبت ان الفاعل مختار تكون محدثة لان كل صادر عن الفاعل المختار محدث فلا يرد النقض بصفاته تعالى

(قوله وهو المطلوب) لانه ثبت أن المفدومات ليس لها ثبوت في أنفسها انما هو من الفاعل فلا يرد ما أورده صاحب المقاصد من أن المطلوب عدم تقررها واللازم من الدليل عدم أزلية تقررها ولا يحتاج الى ما قيل ان الحجة الزامية والمعتزلة قائلون بأزلية تقررها

(قوله الواجب ما يجب وجوده) فان قيل كما يمتنع تعدد ما يجب وجوده يمتنع تعدد ما يجب صفة من صفاته لانه يستلزم كونه واجب الوجود قلت ذلك في صفة يتأخر الاتصال به عن الوجود وأما في الثبوت فلكل لكونه مقدما على الوجود فيجوز أن يكون ما يجب ثبوته ممكنًا وجوده

(قوله صفة نفي) الظاهر أن الاضافة بيانية أي صفة حقيقتها النفي لانه رفع الوجود وعلى تقدير تأويله بالذني قاللائق أن يقال غير ثابتة لا غير ثبوتية سواء أريد بها ما ليس السلب داخلا في مفهومه أو ما هو موجود فان الاستدلال بعدم ثبوت الصفة على عدم ثبوت الموصوف أقوى وأظهر من الاستدلال بعدم ثبوتها لاحد المعنيين على عدم ثبوته

(قوله حوّم على معناه) في التاموس حوّم في الامر استددام فكلمة على بمعنى في أو يتضمن معنى الاستعلاء

(قوله وإنه في غاية الضعف) بكسر إن عطفت على قوله قال الآمدى فهو من كلام المصنف

(قوله لا نسلم ان المتصف النح) يمكن دفعه بأنه لو كان ثابتا لزم ثبوت تلك الصفة وتقررها في

(قوله وإنه في غاية الضعف اذ لا نسلم الخ) أجيب عنه بأن معنى كلام الآمدى أن الموصوف بصفة نفي

نفسه منفي وبصفة اثبات نفسه مثبت والموصوف بالعمى أعنى نفي البصر ليس ذات زيد مثلاً بل نفس بصره أي بصره متصف بأنه عميم فهو أيضاً موصوف بنفي نفسه ومنفي فكلامه في غاية الاحكام ولتأمله أن

أن المتصف بصفة النقي نفي لجواز اتصاف الموجود بالسلب) أي بالصفة السلبية التي لا بُوت لها في نفسها كاتصاف زيد بالعمى (وأما قوله كما أن الموصوف بصفة الاثبات اثبات بقياس) تمثيلي (من غير جامع) بين المقيس والمقيس عليه (مع ظهور الفرق) بينهما لأن بُوت الشيء لغيره فرع على بُوت ذلك الغير في نفسه فلا يجوز أن يتصف المعدوم بصفة ثبوتية بل لا بد أن يكون الموصوف بها ثابتاً في نفسه وليس انتفاء الشيء عن غيره فرعاً عن انتفاء ذلك الغير في نفسه فجاز أن يتصف الموجود بصفة سلبية فلا يجب أن يكون الموصوف بها متنفياً في نفسه * الوجه (الخامس) المعدومات الثابتة في العدم (لو تباينت لدواتها كان

الموصوف في الخارج فلا يكون صفة نقي كما أن صفات الاجناس الثابتة للمقدوم الممكنة ثابتة عندهم بخلاف اتصاف الموجودات بصفات السلب فانه لا يستدعي وجودها اللهم الا أن يقال اللازم ثبوتها في الموصوف والمتنفي مالا بُوت له في نفسه وأما الجواب بان المراد أن الموصوف بصفة نقي نفسه متني فان العدم نقي نفس ذلك الشيء بخلاف الصفة السلبية الاخرى فاتها ليست نقي نفسه بل نقي صفة من صفاته كالعمى فانه نقي البصر لا نقي ذات العمى فليس بشيء لان الثابتين بثبوت المعدوم لا يعرفون بان العدم نقي الشيء في نفسه بل نقي صفة الوجود عنه والشيء ثابت في نفسه :

(قوله وليس انتفاء النخ) يعني أن الاتصاف بالصفة السلبية أي ما يكون السلب داخلاً في مفهومه ليس باتصاف حقيقي فانه في الحقيقة عبارة عن انتفاء مدخول السلب عن شيء وانتفاء الشيء عن غيره لا يقتضي انتفائه في نفسه فاقبل ان التقريب غير تام لان الكلام في الاتصاف بالصفة السلبية لافي سلب الاتصاف فلو اوجب أن يقال وليس اتصاف شيء بالصفة السلبية فرع انتفائه في نفسه ليس بشيء

(قوله المعدومات الثابتة في العدم النخ) يعني أن المعدومات الثابتة لاشك انها مختلفة بأمر متباينة فلاختلاف الحاصل لكل واحد منها مع قطع النظر عن الآخر ان كان مقتضى ذاته بأن تقتضي ذاته ذلك الامر الذي به الاختلاف يلزم أن يكون كل موجودين في الخارج مختلفين بالذات لامتناع اختلاف مقتضى الشيء الواحد وتخلقه عنه وان لم يكن مقتضى ذاته فان كان مقتضى ذاته الاتحاد بأن يقتضي أمراً واحداً لزم أن لا يوجد في الخارج من كل نوع الا فرد واحد وان لم تقتض ذاته الاختلاف ولا الاتحاد

يقول لانسلم أن المتصف بالعدم متصف بصفة نقي نفسه بل هو متصف بصفة نقي وجوده الزائد عليه وهو ظاهر ولا سلم أن المتصف بصفة نقي وجوده متني بمعنى انه غير ثابت فانه المتنازع فيه نعم هو متني بمعنى انه غير موجود لكنه لا يفيد لان الكلام في نقي الثبوت والمدعي عمومته من الوجود على أن قوله كما أن الموصوف بصفة الاثبات اثبات يشعر بالاطلاق في المقيس كما في المقيس عليه فليتأمل

(قوله الخامس لو تباينت الخ) يمكن أن يقال قياساً على مسيد كره في الوحدة اقتضاء التباين

بشرط العدم تأمل

كل شيئين مختلفين بالذات) فيلزم أن يكون كل فردين موجودين من نوع واحد كسوادين مثلاً متباينين متخالفين بالذات لأن مقتضى ذوات الاشياء لا يختلف ولا يختلف عنها (والا) أى وان لم يتباين لذواتها (فان اتحدت لذواتها لم تشكل في الوجود بل كانت متعحدة بالوحدة التى تقتضيها ذواتها فيلزم أن يكون النوع الواحد كالسواد مثلاً منحصراً في فرد واحد (والا) أى وان لم تتحد لذواتها أيضاً كما لم يتباين لذواتها (فالمعدوم) حال العدم (مورد للمترايلات) أى الصفات المتعاقبة فان ذات المعدوم لما لم تقتض الوحدة ولا الكثرة اللازمة للتباين جاز أن يمرض له كل واحدة منهما بسبب أمر خارج عنه (ويلزم السفسطة) أعنى جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم (قلنا قولك لذواتها ان أردت) به (لما هيأتها اخترنا أنها لا تتباين لذواتها ولا تتحد) أيضاً لذواتها (ولا يلزم كونها مورداً للمترايلات اذ التميز انما يمرض للهويات) الثابتة في العدم وكل ما يمتاز به هوية عما عداها فانه لازم لها فلا توارد ولا تزايل بالنسبة الى الهويات نعم يلزم أن تكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات مقارنة لا موردها يمتاز بعض افرادها عن بعض وأما ان ذلك التقارن على سبيل التوارد والتزايل فلا فان قلت اذا لم تقتض الماهية الواحدة ولا الكثرة جاز تعاقبهما عليها لأمر خارج عنها قلت هما وصفان اعتباريان فلا يلزم من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات

يلزم جواز كون المعدوم حال العدم مورداً للمترايلات بالنظر الى ذاته وبما حررنا اندفع ما يتوهم من انه يجوز أن لا يقتضى كل المعدومات التباين ولا الاتحاد بل يقتضى البعض التباين وبعضها الاتحاد فلا يلزم شئ من الامرين وان التباين ليس مقابلاً للاتحاد بل التعدد فالتردد بغير حاصر ولو أريد به التعدد لا يلزم اختلاف كل شيئين بل تعددهما وهو واقع فتدبر

(قوله قلت هما وصفان الخ) انما لم يجب المصنف بهذا الجواب لانه خلاف الواقع اذ لا يصح القول بأن المعدومات التى هي هويات شخصية مورد للوحدة والكثرة

(قوله جاز أن يمرض له كل واحدة منهما) أى بالنظر الى ذاته فيلزم جواز تعاقب الحركات والسكنات عليه بالنظر الى ذاته وذا باطل قطعاً فلا يرد أن يقال عدم اقتضاء الماهية الوحدة والكثرة في نفسها لا ينافي امتناع تعاقبها نظراً الى أمر آخر مانع فان مجرد قابلية الحل لا يكفي

(قوله مقارنة لامور الخ) فيه بحث لا يخفى لان السؤال لا يرد بالنظر الى تلك الامور المقارنة للماهية المشتركة لان الماهية لا تقتضى شيئاً منها والا انحصرت في هوية واحدة فيجوز بالنظر الى نفس الماهية تعاقب تلك الامور عليها مع انهم افتروا على عدم جوازها فان قات يحتمل أن تكون الماهية من قبيل الاحوال

الموجودة حتى تلزم السفسطة المذكورة (وان أردت) به (لهوياتها فتختار تباينها) وتكثرها (لذواتها فلكل شيئين مختلفان بالذات قلنا نعم فان الهوية لا تعرض لها كثرة) ولا فهو يتصور فيها شركة بل كل هويتين فهما مختلفتان بالذات والحقيقة الشخصية (وبالجملة ان) أى ما ذكرتم في العدم (وارد عليكم في الوجود) فان ماهية السواد من حيث هي اقتضت الاتحاد انحصرت في شخص وان اقتضت التباين كان كل سوادين متباينين بالذات وإن لم تقتض شيئاً منهما كانت مورداً للمتمايزات مع أنها من حيث هي ليست موجودة فان قلت لا استحالة في جواز تمايز الصفات الاعتبارية عليها في زمان كونها موجودة قلت قد عرفت أنه لا استحالة في جواز تمايز الصفات الاعتبارية عليها حال كونها معدومة ثابتة وقد يقال أن الشخصات المميزة للهويات انما تتوارد على الماهيات

(قوله وبالجملة الخ) [ما سر كان نقضا نفسياً وهذا نقض اجمالى والتعبير عن النقض الاجمالى بالفظ بالجملة شائع في كلامهم وليس معناه جملة الكلام السابق وخلاصته كما وهم فاعترض بأنه غير واقع موقعه والقاء في فهو زائدة ومدخولها أعنى مجموع المبتدأ والخبر وهو قوله فهو وارد عليكم مبتدأ بتأويل هذا خبره بالجملة أو خبر له على ان البناء زائدة

(قوله وان اقتضت التباين) أى الاختلاف والتكثر بأمر مثبتية

(قوله كانت) أى الطليعة من حيث هي مورداً للمتمايزات بالنظر الى ذاتها مع ان مورد المتمايزات لا يكون الا الموجود كيلا يلزم السفسطة

(قوله لا استحالة الخ) يعنى ان الماهية من حيث هي عبارة عن الماهية لا بشرط شئ وهو لا ينافى الوجود فيجوز كونها مورداً للمتمايزات في زمان وجودها انما الاستحالة في أن تكون الماهية من حيث هي بمعنى الماهية بشرط الاطلاق والتجرد مورداً لها لانها لا تكون موجودة

(قوله قلت قد عرفت الخ) لا يخفى أن مقصود السائل أن المذكور في الاستدلال لزوم كون المعدوم حال العدم مورداً للمتمايزات وهو غير لازم في صورة النقض فلا نقض وهذا الجواب لا يدفعه اذ حاصله ان ما أوردتم على النقض وارد على الاستدلال المذكور أيضاً

(قوله وقد يقال الخ) قائله الشارح الابهرى أى قد يجاب عن الاستدلال المذكور باختبار الشق

قلت لزوم السفسطة ليس باعتبار لزوم تجويز قيام الحركات بالمعدوم بل بما ليس بوجود فعل تقدير تسليم حالتها لزومها بحاله والوجه أن يقال الاتفاق في الصفات الثابتة فيجوز أن يدعى عدم ثبوت تلك الامور المقارنة للماهية المشتركة كما ادعى عدم ثبوت الوحدة والكثرة ولا بعد في ذلك فان الشخص لما ميز للموجود الخارجى مع انه اعتبارى عندنا فلان ميز العدة المنفية الغير الثابتة للمعدوم الثابت أولى (قوله وقد يقال) قائله الشارح الابهرى وهذا الجواب على تقدير ارادة الماهية من الذات كما صرح

المعدومة اذا خرجت الى الوجود وأما حال العدم فلا كثرة وأيضاً جاز أن تكون الماهية بشرط العدم مقتضية للوحدة فاذا وجدت زال الاقتضاء فهذه الوجوه الخمسة مسالك ضعيفة (والمعتمد في اثبات هذا المطلب (وجهان * الاول أن القول بثبوت المعدوم) في حال العدم (ينفي المقدورية لان الذوات) ثابتة (أزلية) فلا تتعلق القدرة بالذوات أنفسها (والوجود

الثالث ومنع لزوم كون المعدوم مورداً للمترايلات لان الماهية حال العدم متصفة بالوحدة وما به الاختلاف انما يرد على الماهية حال وجودها وهذا الجواب مبنى على أن الثابت في العدم من كل نوع فرد واحد دون الافراد الغير المتناهية

(قوله وأيضاً الخ) سند آخر للنوع المذكور كما لا يخفى

(قوله ان القول الخ) هذا الدليل الزامي مركب من مقدمات محققة هي ان الذوات على تقدير ثبوتها أزلية وان الأزلية تنافي المقدورية وأن الوجود حال ومقدمة للنافي وهي انتفاء الحال ومقدمة للمثبت وهي عدم تتعلق القدرة بالاحوال وتقرير الدليل انه لو كانت الذات ثابتة لزم نفي المقدورية اذ لو تحقق المقدور يلزم على النافي القول بتأثير القدرة في الحال مع عدم الحال وعلى المثبت القول بتأثير القدرة في الحال مع عدم تتعلق القدرة بها وكلا الامرين باطلان فاقبل انه لا مجال لتحقيق بل هو الزامي ولا الزام أيضاً لانه اما أن يعترف الخصم بأن الوجود حال أولاً وعلى الاول لا يصح قوله مع انه لاحال عندهم وعلى الثاني لا يصح قوله لكان ذلك التأثير في الحال ليس بشيء

(قوله فلا تتعلق القدرة الخ) لان الأزلية تنافي المقدورية لانها اذا كانت ثابتة في أنفسها فلا تحتاج الى علة فضلاً عن كونها مقدورة بخلاف ما اذا لم تكن ثابتة فان القدرة تتعلق بأنفسها بمعنى ان ذواتها أثر القادر كما هو مذهب الاشعري

به حيث قال ان أريد به أن ذات ماهية السواد الكلية جله هو مقتضى للوحدة أو الكثرة أولاً فنختار أن الماهية الكلية لا تقتضي بالذات الوحدة والكثرة ولا يلزم كون المعدوم مورداً للمترايلات اذ الصفات والمشتقات لا تتوارد عليه حالة العدم بل اتما تتعاقب عليه حالة الوجود ولا كثرة حالة العدم لكن يرد عليه انه مخالف لتصريحهم بأن الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غير متناهية ولذا قاله الشارح المحقق وقد يقال

(قوله ينفي المقدورية) فان قلت على تقدير القول بعدم ثبوت المعدوم كيف تحقق المقدورية ولم يتعلق الجمل قلت تتعلق بنفس الذوات على ماسيجيء من كون الماهية مجعولة وان كان مخالفاً لتحقيق الشارح فان المختار عندنا أيضاً على محققه التأثير في جملة الذات متصفة بالوجود كما هو عندهم بلا فرق (قوله والوجود حال الخ) فيه بحث اذ لا مجال لتحقيق بل هو الزامي ولا الزام أيضاً لانه اما أن يعترف الخصم بأن الوجود حال أم لا فلي الاول لا يصح قوله مع انه لاحال عندهم وعلى الثاني لا يصح

حال) لانا نثبتته بدليله ثم نقول لنافي الحال من المعتزلة لو كان للقدرة تأثير لكان ذلك التأثير في الحال لكن تأثير القدرة في الحال مع أنه لا حال عندكم أمر محال (أو نقول) لمن أثبت الحال منهم (الذوات أزلية والاحوال) التي من جملتها الوجود عندكم (لا تتعلق بها القدرة) فان الاحوال كما اعترفتم ليست معلومة ولا مجرولة ولا مقدورة ولا معجوزاً عنها واذا لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن الباري شبحانه موجداً للممكنات ولا قادراً على ايجادها وذلك كفر صريح لا يقال تأثير قدرة الله تعالى انما هو في اتصاف الذات بالوجود لانا نقول ذلك الاتصاف أمر عديم فلا يكون أثراً للمؤثر وفيه بحث لان المراد أن القدرة انما تجمل الذات متصفة بالوجود لأنها توجد الاتصاف والفرق بين

(قوله ليست معلومة الخ) أي بالذات لعدم استقلالها بالنقل والوجود

(قوله وذلك كفر صريح) فيه أنه لو تم هذا الوجه لدل على جواز تكفير المعتزلة مع أنهم لا يكفرونها والجواب أن كون اللازم كفراً صريحاً لا يقتضي أن يكون الملزوم صريحاً ويجوز تكفيرهم فان التزام الكفر كفر أولزومه اذا كان صريحاً

(قوله أمر عديم) اذ لو وجد لكان له اتصاف بالوجود فننقل الكلام الى اتصاف الانصاف ويلزم التسلسل وما قبله أنه يجوز أن يكون اتصاف الانصاف أمراً اعتبارياً فدفع بأن الاتصاف بالأمر الذي من شأنه الوجود فرع وجود الصفة كما أنه فرع وجود الموصوف على ما بين في محله (قوله انما تجمل الذات متصفة بالوجود) يعني أن تأثير القدرة في نفس الاتصاف من حيث أنه

قوله لكان ذلك التأثير في الحال فالأولى أن يقال في ابطال كون التأثير في الوجود ليس بوجوده كما قيل في ابطال كونه في الاتصاف أن الاتصاف أمر عديم الا أنه لا يتم على رأي القائلين بوجود الوجود (قوله لانا نقول ذلك الاتصاف أمر عديم) اذ لو وجد في الاعيان لكان له اتصاف بالوجود فيها فينتقل الكلام الى اتصاف الاتصاف ويلزم التسلسل وفيه بحث اذ من الجائز وجود فرد من الاتصاف هو اتصاف الماهية بالوجود دون سائر الافراد وسيشير اليه الشارح في بحث الوجود

(قوله وفيه بحث) قيل في بحثه بحث فان قدرة اليجاد اذا لم تتعلق بالذوات ولا بالوجود لكون القوت قديمة والوجود حالا وكان الاتصاف عديماً وكان هو الأثر ليس الا لم يكن أثراً موجوداً وكان الصور المحسوسة صوراً للامور العدمية المحضة وهل يقبل العقل أن يكون للاعدام المحضة صور محسوسة وأن تكون الهوة المحسوسة محض المدمومات المجتمعة وجوابه أن المتنى تعلق قدرة اليجاد بالذوات على معنى جعلها ذواتاً وبالوجود على معنى جعله وجوداً فثبت تعلقها بالذوات باعتبار جعلها متصفة بالوجود فالأثر وهو القوت بالاعتبار المذكور موجود بلا ريب فأمل

الآثرى ان الصباغ يجعل الثوب متصفا بالصبغ وان لم يكن موجداً لا تصاف به الوجه (الثنائي لو كان) المعدوم الممكن (ثابتاً كان للمعدوم) المطلق (أعم) مطلقاً (من المنفى) لشموله الثابت والمنفى معا (فيكون) مفهوم المعدوم مطلقاً (متميزاً عنه) أى عن مفهوم المنفى (والا) أى وان لم يكن متميزاً عنه (لكان) المفهوم (العام عين) المفهوم (الخاص) وهو محال (فيكون) مفهوم المعدوم أمراً (ثابتاً لان كل متميز) عن غيره (ثابت عندكم وانه) يعني مفهوم المعدوم (صادق على المنفى) أى على ما صدق عليه المنفى (و) كل (ما يصدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنفى ثابت هذا خلف وما يقال) من (أن المعدوم الممكن ثابت) عندهم (لا كل معدوم فيصدق) حينئذ (بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه) أى صدق المعدوم (على المنفى ثبوته اذ يصير) الاستدلال (هكذا المنفى معدوم وبعض المعدوم ثابت وأنه

رابط بين الموصوف والصفة لامن حيث انها جمعت الاتصاف اتصافاً ولا من حيث انها جملة وجوداً ثم الاتصاف بالوجود ان كان حقيقياً بأن كان الوجود صفة زائدة على الماهية في الخارج سواء كان موجوداً أو معدوماً فلا اشكال اذ يكون تأثير القدرة في الامر الخارجي وان كان انتزاعياً فعلى تأثير القدرة انها تجعل الذات مصدر الآثار المطلوبة ومظهر الاحكام المختصة وهذا هو المراد بقولهم انها تجعلها بحيث يتزع منها الوجود ثم أثر القدرة هو الذات من حيث الاتصاف وهو موجود في الخارج فاندفع الشك الذي عرض لبعض الناظرين انه يلزم أن يكون أثر الفاعل أمراً اعتبارياً وذلك بين البطلان

(قوله ألا ترى الخ) تنوير للمعقول بالحسوس

[قوله كان المعدوم أعم الخ] وذلك لانه حينئذ يكون المعدوم تقيض الموجود والمنفى تقيض الثابت الذي هو أعم من الموجود وتقيض الاخص أعم من تقيض الاعم بخلاف ما اذا لم يكن للمعدوم ثابتاً فانه حينئذ يكون المعدوم مساوياً للمنفى كما ان الثابت مساوياً للوجود فالتقصية الشرطية لزومية وما قيل لادخل للثبوت في الملازمة اذ على تقدير عدم الثبوت الاعمية ثابتة اذ للمعدوم فردان الممكن والمتنع والمنفى فرد واحد وهو المتنع ليس بشئ لانه على تقدير عدم الثبوت يكون كل ما هو فرد للمعدوم

١٠ - المنفى

(قوله لو كان المعدوم الممكن ثابتاً الخ) قيل لادخل للثبوت في الملازمة اذ على تقدير عدم الثبوت فالاعمية ثابتة اذ للمعدوم فردان الممكن والمتنع والمنفى فرد واحد وهو المتنع وجوابه أن المراد ببيان المعدوم على وفق ما اصطاحوا عليه من أن المنفى مالا يثبت له محالاً كان أو ممكناً كالتجاليات فالتمنع لثبوت الممكن المعدوم في الزوم مما لا بد منه اذ لو لم يكن له ثبوت لصدق ان كل معدوم منفي بالمعنى المذكور فلا يثبت عموم المعدوم منه

لا يفتح لكون الكبرى في الشكل الاول جزئية فانه بمنزل مما قدمناه من التحرير وانما خذلم ذلك القول انهم لم يحوموا على المراد ولم يتفطنوا لان قصدهم (أى قصد المستدلين بالوجه الثانى (الالزام) أى الزام المستزلة بما هم معترفون به من أن التميز يقتضى الثبوت وتوضيحه أن تحرير المصنف متعلق بمفهوم المعلوم وأنه على تقدير كونه أعم من مفهوم المنفى يلزم أن يكون متميزاً عنه فيكون أمراً ثابتاً فيلزم أن يكون ما صدق عليه المنفى ثابتاً لا تصافه بأمر ثبوتى هو مفهوم المعلوم وحينئذ لا يتجه عليه أصلاً ما قالوه من أن الكبرى في الشكل الاول جزئية وهناك تقرير آخر متعلق بما صدق عليه مفهوم المعلوم وهو أن يقال على تقدير كونه أعم من المنفى لا يكون ما صدق عليه المعلوم نفياً محضاً والا لم يكن بينهما فرق وإذا لم يكن نفياً محضاً كان ثابتاً فيصدق المنفى معدوم والمعلوم ثابت فيرد عليه أنه ليس جميع ما صدق عليه مفهوم المعلوم نفياً محضاً بل بعضه نفى محض هو المعلوم الممتنع وبعضه ثابت هو المعلوم الممكن وحينئذ تصير الكبرى في ذلك القياس جزئية واعلم أن الاظهر على تحرير المصنف أن يقال على تقدير كونه أعم من المنفى كان مفهوم المنفى متميزاً عنه فيكون

(قوله فانه بمنزل الخ) لانه قد ثبت الكلية بلا ريبه

(قوله خذلم ذلك القول) فى القاموس الخولة بضم الخاء المعجمة والزاي الكسرة فى الظهر خزل كفرج فهو أخزل ومخزول والضمير المستتر راجع الى القول المذكور بما يقال وقوله انهم منصوب بترغ الخافض أى لانهم

(قوله والا لم يكن بينهما فرق) أى فى الصدق

(قوله انه ليس جميع الخ) فان أريد بقوله لا يكون ما صدق عليه المعلوم نفياً محضاً رفع الإيجاب الكلى فاللازمة المدلول عليها بقوله والا لم يكن بينهما فرق ممنوعة وان أريد به السلب الكلى صحت الملازمة المذكورة لكن يمنع الملازمة الثانية اذ لا يلزم من رفع السلب الكلى الإيجاب الجزئى وهو أن بعض المعلوم ثابت

(قوله ان الاظهر الخ) وجه الاظهرية ان صدق مفهوم المنفى على افراده أظهر من صدق مفهوم المعلوم على افراد المنفى اللازم على تقرير المصنف بل الاظهر أن يترك كونه أعم ويقال لو كان المعلوم الممكن ثابتاً كان المنفى متميزاً عنه الى آخره

(قوله واعلم أن الاظهر الخ) وجه الاظهرية ان صدق مفهوم المنفى على افراده اللازم على هذا التقدير لتظهر من صدق مفهوم المعلوم الذى هو أعم من مفهوم المنفى على افراد المنفى اللازم على التقدير الاول

ثابتاً وقد اتصف به ما صدق عليه من افراده فيكون أيضاً ثابتاً وأما ما يقال من أن المعلوم ليس عندهم أعم من المنفي فردود بما نقل عنهم من أنهم يطلقون المعلوم على المنفي أيضاً وحينئذ إما أن يكون مساوياً له أو أخص منه مطلقاً أو من وجه أو أعم وعلى التقادير فالمطلوب حاصل كما لا يخفى (للمثبت) أي الذي ثبت كون المعلوم ثابتاً (وجهان * الاول

(قوله ليس عندهم أعم) بل هو مبين للاختصاصه بالمكن فلا يصح الصغري أعني كل منفي معلوم (قوله يطلقون المعلوم) بل مني المقابل للموجود على ما صدق عليه المنفي أيضاً أي كما يطلقون لفظ المنفي عليه فلا يكونان متباينين فاندفع ما قيل أنه يجوز أن يكون الإطلاق بالاشتراك اللفظي (قوله وحينئذ إما أن يكون الخ) لاستغناء التباين وعدم الاتحاد في المفهوم لفرض صدق انعدام على الثابت وهذا التردد بالنظر الى مجرد صدق انعدام على المنفي من غير ملاحظة حال المنفي وأما إذا لوحظ حاله فاعية المعلوم متعين كما في المتن

(قوله فالمطلوب حاصل) أي المطلوب الأصلي وهو عدم ثبوت المعلوم اذ يرتب على التقديرين الأولين القياس هكذا كل معلوم منفي ولا شيء من المنفي بنات فلا شيء من المعلوم بثابت وعلى التقديرين الآخرين كل منفي معلوم أو بعض المنفي معلوم وكل معلوم ثابت بناء على ما قررنا فالتنفي ثابت هذا خلف فالمعلوم ليس بثابت وقد يقال المراد بالمطلوب ثبوت مفهوم المعلوم لانه على جميع التقادير يكون متميزاً عن المنفي فيكون ثابتاً

(قوله من أنهم يطلقون المعلوم على المنفي أيضاً) أي كما يطلقون المنفي على المنفي أي يطلقون لفظ المنفي على ذاته فاندفع توهم ركابة التردد بقوله وحينئذ إما أن يكون مساوياً الخ بناء على توهم أن معنى أيضاً كما يطلقون المعلوم على الثابت اذ حينئذ لا احتمال للمساواة على أن معنى قوله وحينئذ حين الإطلاق من غير اعتبار مدلول لفظ أيضاً أو نقول أنه توسيع للدائرة لا ترديد ومثله مقبول شائع في كلامهم وقد ورد على جواب الشارح عن القيل أن إطلاق المعلوم على المنفي يحتمل أن يكون باشتراك اللفظ بان يوضع بوضع آخر بإزاء المنفي لا باعتبار اتصاف المنفي بمفهوم المعلوم الثابت على الفرض حتى يلزم ثبوت المنفي لا يقبل الإطلاق على المنفي والثابت معاً فلا اشتراك لفظياً بناء على عدم عموم المشترك لانا نقول يجوز أن يكون الإطلاق باعتبار المسمى بهذا اللفظ على أن هذا التوجيه على تقدير تمامه يستدعي صرف كلمة أيضاً الى ذلك المعنى الموهوم لركابة التردد والظاهر أن يجاب بان الاشتراك خلاف الأصل هذا والاقترب أن يقال في دفع قيل ذلك القائل أنه لو سلم عدم إطلاقهم المعلوم على المنفي بالاشتراك المعنوي لاشك في أن معنى العدم عندهم سلب الوجود ومعنى المنفي سلب الثبوت ولا شك في عموم الاول لان تعريض الاخص أعم وبه يتم المقصود كما لا يخفى

(قوله فالمطلوب حاصل) أراد به أصل المطلوب وهو ثبوت ذات المعلوم اثبوت مفهومه باعتبار تميزه

المعدوم متميز وكل متميز ثابت (فالمعدوم ثابت (أما الأول فلائنه) أي المعدوم (متصور ولا يمكن تصور الشيء إلا بتميزه عن غيره) والا لم يكن هو بكونه متصوراً أولى من النير لا يقال إن أرادوا أن كل معدوم ممكن متصور منعناه وإن اقتصروا على البعض لم يثبت مدعاهم لانا نقول لعلمهم أرادوا أن بعضه متصور دون بعض وكل منهما ممتاز عن الآخر كما يشهد به قوله (وأيضاً فإن بعضه مراد) دون بعض (و) بعضه (مقدور) دون بعض (ولولا التميز) بين المعدومات (لما عقل ذلك) أي اتصاف بعضها بالمرادية أو المقدورية دون بعض (وأما الثاني فلائن كل متميز له هوية يشير إليها العقل وذلك لا يتصور إلا بتعيينه) وثبوته في نفسه (والنفي الصرف لا تعين له) في نفسه (ولا إشارة) عقلاً (إليه والجواب) عن هذا الوجه هو

(قوله إلا بتميزه عن غيره) ولا أقل من نقيض ذلك الوجه الذي تصور به فلا يرد النقيض بتصورات الأشياء بالمفهومات العامة

(قوله إن كل معدوم ممكن متصور) أي تفصيلاً لانه الموجب للتمييز فلا يرد إن كل معدوم ممكن متصور ولو بعنوان كونه معدوماً ممكناً لأن هذا التصور لا يوجب التميز بين أفراد

(قوله لعلمهم الخ) هكذا قرره الامام في المباحث المشرقية

(قوله كما يشهد به الخ) فإن الظاهر من إيراد لفظة أيضاً التوافق بين السابق واللاحق بالوجه الخصوص لا مجرد التوافق في كونهما دليلين على تميز المعدوم فانه يمكن لفادته العطف فقط.

(قوله فإن بعضه مراد) أي لنا وكذا مقدور لنا ولو أريد كونه مراداً لله تعالى ومقدوراً لله تعالى بالتعاقب الذي به الوجود بالفعل لأنجبه الكلام لكن ملازمة السابق يقتضي الحمل على ما ذكرناه إذ لا يطابق التصور على علمه تعالى

(قوله فلائن كل متميز له هوية الخ) فيه إشارة إلى أن الاستدلال بخصوص صفة التميز فانه المقضي لاهوية لا بانه صفة ثبوتية حتى يلزم الاستدراك في الاستدلال إذ يمكن أن المعدوم مقدور ومراد وكل منهما صفة ثبوتية الخ

(قوله والنفي الصرف الخ) مقدمة ثانية للاستدلال أو الحاصل مما سبق إن كل متميز له هوية في نفسه وهو غير مطلوب فلا بد من ضم هذه المقدمة وهي قوله النفي الصرف لاهوية له في نفسه ينتج أن التميز لا يكون نفيّاً صرفاً وهو المطلوب

عن مفهوم النفي فإن قلت مراد المعترض نفي عموم المعدوم ولم يثبت هذا بما ذكر في الجواب قطعاً فلم يتدفع فكيف يصح قوله فردود قلت مثله مقبول كما في صناعة المناظرة فكان السؤال يتضمن في مثله دعوى عدم ثبوت أصل المدعى أصلاً لعدم تمام دليله وبهذا يظهر انطباق الجواب الذي يذكر في أمثاله

(النقض بما وافقوا على أنه منفي كالمتمنعات) فإن بعضها كشرائك الباري متميز عن بعض
كاجتماع الضدين (والخياليات) كبحر من زئبق وجبل من ياقوت وإنسان ذي رأسين
فإن بعضها متميز عن بعض ولا ثبوت لها اتفاقاً لأنها عبارة عن جواهر متصفة بالتأليف
والألوان والأشكال المخصوصة وعندهم أن الثابت في العدم ذوات الجواهر والأعراض
من غير أن تتصف الجواهر هناك بالأعراض (ونفس الوجود) فإنه متميز عن العدم
وغيره أيضاً ولا ثبوت له في العدم اتفاقاً وبالضرورة (والتركيب) فإن ماهيته متميزة عن
غيرها وليست متغيرة حال العدم وفاقاً لأنها عبارة عن اجتماع الأجزاء وانضمام بعضها إلى
بعض وتماسها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال العدم بل حال الوجود (والأحوال)

(قوله والخياليات) أي الممكنات التي ركبها الخيال من الأمور المحسوسة

(قوله اتفاقاً) أي بين القائلين بثبوت المعدوم والتأليف له

(قوله ذوات الجواهر النخ) أي الجواهر الفردة إذ لا تأليف في العدم والأعراض التي يتصف بها
الاشياء في الخارج فالمراد بقولهم المعدومات الممكنة ثابتة وقولهم ثابت في العدم من كل نوع أفراد غير
متناهية البساط وهي نوع الجوهر الفرد وسائر أنواع الأعراض ويلزمهم القول بقيام الأعراض بذواتها
حال الثبوت ولعلمهم لا يأتون عن ذلك كما لا يأتي الفلاسفة من كون الشيء الواحد جوهرًا وعرضًا بحسب
الوجودين فإن خلافهم إنما نشأ من نفي الوجود الذهني وإثبات أحكامه للأشياء في الخارج ولذا قال بعضهم
ثبوت رجله معدوم راكب على فرس معدوم على رأسه قانسوة ملونة بيده سيف معدوم يقايل قتالا
معدوما بناء على أنه يجوز أن يتصور ذلك

(قوله ونفس الوجود) أي من غير اتصاف الماهيات به

(قوله في العدم النخ) أي في حال عدم الماهيات فلا ينافي التعميم التي سيأتي من قوله لا في الوجود
ولا في العدم ولا في غيرهما فإن المراد به أنه ليس ظرفاً لثبوت الأحوال شيء من الأمور المذكورة
والوجود من حيث كونه حالاً داخل في ذلك التعميم وههنا بيان النقض به من حيث ذاته مع قطع النظر
عن كونه حالاً أو موجوداً أو معدوماً فإنه قد أخطأ فيه بعض الناظرين

[قوله وذلك لا يتصور] بناء على لزوم السفسطة من جواز اتصاف المعدوم بالحركات والسكنات

(قوله على أنه منفي) معنى النفي عندهم سلب الثبوت فلا محذور في عطف الخياليات على المتمنعات

(قوله وعندهم أن الثابت النخ) ظاهره أن هذا قول كل القائلين بثبوت المعدوم وما سذكروه في

آخر المقصد السادس من أن الكل اتفقوا على أنه بعد العلم بأن للعالم النخ بدل على أنه قول البعض إلا أن
ينزل بما سذكروه هناك

فانها متباينة وليست ثابتة عندكم في العدم وكأنه خص الوجود بالذكر مع اندراجها في الاحوال لان كونه ثابتا في العدم منتف اتفاقا وضرورة اذ لو ثبت وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقص بالاحوال انما يتجه على نفاة الحال كأنه قيل

وذلك يفضى الى مذهب السفسطائية وبعضهم قالوا بالاتصاف وفرقوا بأن المنسطة انما تلزم اذا قاما بترتيب الآثار والاحكام الخارجية في حال العدم وفيه أن الاتصاف بالاعراض المحسوسة من الآثار الخارجية (قوله في العدم) أى في حال عدم ما يتصف بها

(قوله وكأنه خص الوجود النخ) يعنى ان الوجود وان كان مندرجا في الاحوال فالتنقص به يتجه على نفاة الاحوال من حيث انه حال لكن من حيث خصوصه يتجه به التنقص على كلا الفريقين فله مزية على سائرهما وذلك لانه يصح أن يقال الوجود متصف بالتميز حال العدم ما يتصف به من للماهيات فيلزم ثبوته حال انعدامها وانه يستلزم وجود المعدوم حال عدمه سواء قبل ان الوجود حال أولا بخلاف سائر الاحوال

(قوله وجود المعدوم) أى الوجود المخصوص الذي يتصف به المعدوم حال عدمه أى عدم المعدوم [قوله لزم اجتماع الوجود النخ] ضرورة أن الثبوت والوجود وغيره من الاحوال ليست لها حالة العدم أصلا فمن أين يلزم ثبوتها في العدم فالوجود لا يكون الا في المعدوم لكونه أمرا انتزاعيا (قوله ثم النقص النخ) جواب عما أورده صاحب المقاصد من أن قاعدة الخصم ليست سوي أن كل معلوم ثابت في الخارج فان كان موجودا ففي الوجود وان كان معدوما ففي العدم أولا موجودا ولا معدوما ففي تلك الحال والوجود وغيره من الاحوال ليست لها حالة العدم أصلا فمن أين يلزم ثبوتها في العدم

(قوله وليست ثابتة عندكم في العدم) فان قلت الانسب بقوله فيما سيأتي وليست ثابتة عندكم لافي الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما ترك قوله في العدم فواجه ذكره قلت لما كان النقص بالنسبة الى نفاة الاحوال وهم يقولون بأنها معدومات كان الانسب هذا التقييد وأما ما سيذكره فزيادة تعميم قصد به ملائمة كلام المقاصد الذي أورد قوله ثم النقص النخ رد كما يدل عليه النظر فيه (قوله وكأنه خص الوجود بالذكر النخ) قيل ما ل هذا الاعتذار أن المراد بالوجود فيما سبق وجود المعدوم بقرينة قوله اذ لو ثبت وجود المعدوم النخ وليس بحال والاظهر من السياق أن ما له تحقق الضرورة واتفاق الكل على عدم ثبوت وجود المعدوم وان فرض حالته باعتبار قيام الوجود بالموجود في الجملة وأما سائر الاحوال فلا ضرورة في انتفاء ثبوتها بل ولا اتفاق الكل وان تحقق اتفاق نفاة الحال (قوله لزم اجتماع الوجود والعدم) قيل هم يقولون بثبوت ذوات الاعراض في العدم من غير أن تقوم بالجواهر ومثله جائز في الوجود بلا لزوم كون الشيء الواحد موجودا ومعدوما والجواب أن قوله

المفهومات التي يسميها بعضهم أحوالاً لا شك أنها متمايزة وليست ثابتة عندكم أصلاً لا في الوجود ولا في العدم ولا في غيرها وأما القائل بالحال فيقول أنها ثابتة على أنها واسطة (هذا) كما ذكر (و) قد (بيناً أن ثبوته) أي ثبوت العدم الممكن (ينافي كونه مقدوراً أو) كونه (مراداً) فإن ما يدل على نفي المقدورية يدل على نفي المرادية أيضاً (فلا يمكن إثباته به) أي إثبات ثبوته بكونه مقدوراً ومراداً بمضه دون بعض (وبالجملة فالتمييز) الذي ادعيت ثبوته للعدم الممكن (ان أردتم به القدر الثابت في المنفي) وهو التمييز الذهني (فظاهر أنه لا يوجب الثبوت) والا لكان المنفي أيضاً ثابتاً (وان أردتم به غيره) أي غير ذلك القدر (معناه) أي لا نسلم ثبوت التميز الذي هو غير ذلك القدر للعدم الممكن (وعليكم) أولاً (تصويره) حتى نعلم أنه ماذا (وتقريره) أي بيان ثبوته للعدم الممكن حتى نصدق به (و) عليكم ثانياً (بيان كونه مقتضياً للثبوت) حال العدم فإنا من وراء المنع في المقامين *

(قوله لا شك أنها متمايزة) فانكم لا تشكون في تمايزها إنما تشكون في حاليها
(قوله وليست ثابتة عندكم) أي مرتفعة بالمرّة لا تقولون بها أصلاً فضلاً عن الثبوت
(قوله وبالجملة الخ) ماسر كان نقضاً اجالياً وهذا نقض تفصيلي جعل صورة النقض سنداً للمنع فمعي
قوله وبالجملة أي مجمله البحث وخلاصته هذا لآله اجمال السابق
(قوله وعليكم ثانياً الخ) فيه إشارة إلى أن التصوير لاجل التقرير فإن إقامة الدليل بعد بيان

أدلة ثبت الخ تنبيه على انتفاء ثبوت العدم في العدم الذي ادعي ضروريته بمعنى البداية وتجاوز ثبوته في العدم بدون القيام بالعدم مصادم للضرورة والاتفاق فلا عبرة به وان كان الاعتراض على دعوي الاتفاق على انتفاء الوجود في حالة العدم لم يرد أيضاً لأن الأحوال في قوله ثم النقض بالأحوال يندرج تحتها الوجود فالمراد اتفاق نفاة الحال فأمل والحاصل أن مبنى القبل على الغفلة عن الإضافة في وجود العدم فلا تغفل

(قوله ولا في العدم) لأن المفهومات التي يسميها البعض أحوالاً أمور اعتبارية ليس من شأنها أن يمرض لها الوجود عندكم فهي من قبيل المستعانت وأنتم تقولون بثبوت المعدمات الممكنة
(قوله فيقول أنها ثابتة على أنها واسطة) فإن قلت للمعتزلة يخصصون الثبوت بالممكنات والحال عند القائل بها ليس من الممكنات لأنها ليست بمقدورة فكيف يصح قوله وأما القائل بالحال الخ قلت هم إنما يخصصون الثبوت في حال العدم بالمعدمات الممكنة لا مطلق الثبوت

(قوله يدل على نفي المرادية أيضاً) لأن الإرادة كما سيجيء في مباحث الإعراض لا تتعلق إلا بمقدور مقارن عند أهل التحقيق

الوجه (الثاني المدوم متصف بالامكان) لان كلامنا في المدوم الممكن (وانه) أى الامكان (صفة ثبوتية كما سيأتى تقريره) في المرصد الثالث (فكان المتصف به ثبوتياً) أى ثابتاً لما مر من أن اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال (وجوابه منع كون الامكان ثبوتياً) بل هو أمر اعتبارى (كما سيأتى) فى ذلك المرصد أيضاً على أنه منقوض ببعض ما نقض به الوجه الاول (ولهم شبه غيرهما) أى غير الوجهين المذكورين (منها ما يعود اليهما نحو أنه) أى المدوم الممكن (فى الازل ليس الله فهو غيره والغيران شيان) اذ لا يتصور التقابل الا بين شيئين وهذا راجع اما الى الاول اذ حاصله أن كل واحد من الغيرين متميز عن الآخر واما الى الثاني بأن يقال كل من الغيرين متصف بالغيرية التي هي صفة ثبوتية لجوابه إما النقض أو منع كون الغيرية صفة ثبوتية (ونحو أن القصد الى إيجاد غير المعين

المدعى وليس معنى التصوير التعريف حق يرد عليه منع الطرد والعكس وسائر الاحكام الضمنية فيقال ان اللائق أن يترك قوله أولاً وثانياً ويقول فانا من وراء المنع فى المقدمات (قوله وانه صفة ثبوتية) ان أريد بها انها موجودة فى الخارج كما يدل عليه قوله كما سيأتى تقريره وقول الشارح فى الجواب بل هو أمر اعتبارى فيرد عليه انه لو تم هذا الدليل لزم وجود المدومات الممكنة فى الخارج ولو أريد بها ما ليس السلب داخلاً فى مفهومه بناء على أن تفسيره بسلب الضرورة عن الطرفين تعريف باللازم وحقيقته هو الاحتياج فى الوجود والعدم فالتعريف المذكور غير وارد عليه والجواب بمنع الثبوتية جار على التقريرين (قوله ببعض ما نقض النسخ) وهو الخيالات فانها ممكنة الوجود فى حذاتها وان امتنع ثبوتها حال العدم لاجل العدم (قوله راجع اما الى الاول الخ) فان الحكم على الغيرين بأنهما شيان أى ثابتان اما لاجل تعددهما واما لاجل الاتصاف بالغيرية

(قوله كما سيأتى تقريره فى المرصد الثالث) فيه بحث وهو أن الذى يأتى تقريره فيه هو أن الامكان موجود فى الخارج فلو بنى الكلام عليه لزم وجود المدوم الممكن فى الخارج حال كونه معدوماً فيه (قوله بل هو أمر اعتبارى) سيشرح فى مباحث الحدوث على أن الامكان صفة ثبوتية بمعنى عدم كون السلب جزءاً من مفهومه وان تفسيره بسلب الضرورة تفسير باللازم فلو بنى الوجه الثاني على الاتصاف بالصفة الثبوتية يقتضى ثبوت الموصوف كما هو المشهور لم يحج فى الجواب منع كونه ثبوتياً بل الجواب اما منع اقتضاء الاتصاف بالصفة الثبوتية ثبوت الموصوف كما هو المناسب لاصل أهل السنة أو منع اتصاف المدوم قبل وجوده فى الخارج والذهن بالامكان كما هو المناسب لاصل الفلاسفة ولا يلزم الانقلاب لما سذكروه هناك (قوله ببعض ما نقض به الوجه الاول) وهو غير المتعنت (قوله أو منع كون الغيرية صفة ثبوتية) وان قال به مشايخنا القائلون بأن الصفات لاهو ولا غيره كما سيحجى فى موضعه وانما لم يجب بمنع انه غيره بناء على أن الغيرين موجودان ينفك أحدهما عن الآخر فى

(بمتنع) فلو لم تكن لذوات الممكنة نابتة في العدم ومتعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد الى ايجادها فان ما ليس بمتعين في نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد الى غيره فلم يكن هو بكونه مقصوداً بذلك القصد أولى من غيره ومحصوله أنه متعين متميز فيكون نابتاً فقد رجع الى الوجه الاول والجواب كالجواب فان التميز في علم الفاعل كاف في القصد (و) نحو (ان الادراك) أي الاحساس (علم) أي نوع منه فلو جاز أن يكون لنا معلوم هو ليس بشئ (فليجز) أن يكون لنا (مدرك) أي محسوس (ليس بشئ) وهذا راجع الى الاول وجوابه النقص بالمستحيل فانه معلوم وليس بشئ ولا مدرك بالحواس وأيضاً

(قوله فقد رجع الخ) لما كان التعيين عين التميز أو مستلزماً له ارجعه الى الوجه الاول وان كان يمكن رجوعه الى الثاني بأن التعيين صفة ثبوتية (قوله فان التميز الخ) تعليل لمقدمة معلومة في التشبيه من الجواب بالنقض لاشبهه فيه والجواب بمنع كون التعيين والتميز مقتضياً للثبوت فيه خفاء ازاله بأن التميز في علم الفاعل كاف وهو لا يقتضي الثبوت الخارجي وبعض الناظرين لما خفي عليه معنى الفاء غيره الى الوارد وجمعه جواباً آخر وحمل قوله كالجواب على النقص ولا يخفى سباجته

(قوله أي نوع منه) لان العلم يتوحد الى الاحساس والتخييل والتوهم والتعقل (قوله فلو جاز الخ) أي اذا كان الاحساس نوعاً من العلم يكون المعلوم أي المتعقل كالمحسوس في المعلوماتية فلو جاز أن يكون الخ

(قوله وهذا راجع الى الاول) لان الاستدلال في الاول بالمعلوماتية بواسطة استلزامه التميز وههنا الاستدلال بالمعلوماتية بلا واسطة اذ تقريره ان كل معدوم ممكن معلوم وكل معلوم ثابت لانه لو لم يكن نابتاً لجاز أن يكون لنا معلوم ليس بثابت ولو كان كذلك فليجز أن يكون لنا محسوس ليس بثابت لان المعلوم كالمحسوس في اقتضاء الثبوت بجامع المعلوماتية لكن التالي باطل فالتقدم مثله

(قوله النقص بالمستحيل) أي ابطال الملازمة المدلول عليها بالشرطية بالمستحيل فانه معلوم ليس بثابت ولا يمكن ادراكه بالحواس فقد تحقق لنا معلوم ليس بشئ مع عدم جواز كونه مدركاً بالحواس سمي ابطال الملازمة نقضاً لاستلزامه نقض كون المعلوماتية علة للثبوت وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه لا دخل لعدم كونه مدركاً بالحواس في نقض كون المعلوماتية علة كما لا يخفى

(قوله وأيضاً ما ذكره الخ) أي فيما ذكره من القياس الاستثنائي تمثيل خال عن الجامع أي الامر المشترك الموزن في الحكم وذلك لان الملازمة المدلول عليها بالشرطية مبنية بالتمثيل أي بقياس المعلوم المتعقل على المحسوس بجامع المعلوماتية المشار اليه بقوله الادراك علم يعني لانسلم وجود الجامع فان الاحساس

(قوله فقد رجع الى الوجه الاول) وان حمل قولهم على أن التعيين صفة ثبوتية يرجع الى الثاني الا أن التعيين عند المتكلمين أمر اعتباري كما سيبيحه

ما ذكره تمثيل خال عن الجامع فان الاحساس نوع من العلم بخالف التعقل ألا ترى أنه لا يتناق بالمعدوم وان كان ثابتاً فلا يلزم من كون المعلوم المتعقل غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك (ومنها ما سنوردها في مسألة أن الماهية بمجولة أم لا) وهي أن يقال لو كانت الذوات غير منقررة في أنفسها وكانت يجعل الجاعل لم تكن الانسانية مثلاً عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال فوجب أن لا تكون الذوات متجددة بل ثابتة منقررة في أنفسها وسيأتيك جوابها هناك (في خانة) المقصد السادس (وفيها بحثان * الاول) في تحقيق معنى لفظ الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة بخلاف ما تقدم من أن المعدوم شيء أم لا فإنه بحث معنوي (الشيء عندنا الموجود) أي لفظ الشيء عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط وكل شيء عندهم

يخالف التعقل في الاحكام الا ترى تخالفهما في اقتضاء الوجود وعدمه فليجز تخالفهما في اقتضاء الثبوت وعدمه وبما حررنا لك من انه منع اندفع الشكوك الموردة هنا من أن التخالف بالنوع لا يتناق وجود الجامع وانه يشعر بأنه لولا التخالف بالنوع بأن يكونا متحدين بالنوع يحصل الجامع بينهما وان اللازم مما ذكره عدم كون المعلوماتية جامعا وهو لا يستلزم خلو التمثيل عن الجامع مطلقا وان التتوير المذكور لا يثبت المخالفة بالنوع لان مدارها على توهم كونه مديعاً لاثبات الخلو عن الجامع كما لا يخفى (قوله وسيأتيك جوابها هناك) من انا لانتم استحال سلب الشيء عن نفسه فان المعدوم في الخارج ملوب عن نفسه دائماً انما الحال هو الايجاب المعدول

(قوله وهذا بحث النح) الغرض منه دفع توهم ان هذا البحث قد علم مما سبق لانه اذا لم يكن المعدوم شيئاً كان مختصاً بالموجود واذا كان شاملاً للمعدوم كان معناه المعلوم ووجه الدفع ان هذا بحث لغوي متعلق ببيان ما وضع له لفظ الشيء وما سبق بحث معنوي لما عرفت ان معناه ان المعدوم تقرراً وشيئاً حال العدم أولاً وهذا الفرق وان كان يستفاد مما سيجي في المتن من قوله والتزاع لفظي والحق مساعد عليه اللغة الا انه أراد الشارح التنصيص عليه من أول الامر للعناية بدفع التوهم المذكور (قوله يطلق على الموجود فقط) الحصر مستفاد من تعريف المسند اليه بلام الجنس ولان مقام البيان يقتضي ذلك وأما ان الموجود يطلق على الشيء فقط فتفق عليه ولان تعريف المسند باللام يفيد ذلك فصح التفريع عليه

(قوله وكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء) يعنى ان المقصود التلازم من الجانبين في الصدق سواء كانا مترادفين أو مختلفين في المفهوم ولذا قالوا ان الشيء الموجود ولم يقولوا يعنى الموجود

(قوله وهذا بحث لفظي) قل عنه أن هذا وان ذكره المصنف الا انه أراد التنبيه على الفرق بينه وبين ما تقدم (قوله يطلق على الموجود فقط) قيل لا يلى وجه الترادف بل على وجه التساوي أما عند أبي

موجود وكل موجود شيء (وقال الجاحظ والبصرية) من المستزلة (هو المعلوم ويلزمهم
للمستحيل) أى يلزمهم إطلاق الشيء على المستحيل لأنه معلوم إلا أن يقولوا المستحيل
لا يعلم إلا على سبيل التشبيه والتمثيل كما ذهب إليه البهشية (و) قال (النائي أبو العياش
هو القديم وللحادث مجازو) قالت (الجهمية هو الحادث) قال (هشام) بن الحكم هو الجسم

(قوله يلزمهم إطلاق الخ) أى يلزمهم أن يطلقوا لفظ الشيء على المستحيل حقيقة مع أنهم لا يطلقونه
أصلاً كيف وأنهم لا يطلقون عليه لفظ المعلوم فضلاً عن الشيء على ما في تلخيص المحصل والاعتذار
عن هذا قد سبق في تعريفات العلم حيث قال المصنف وقد يعتذر لهم بأن المستحيل يسمى شيئاً لغة
وكونه ليس شيئاً بمعنى أنه غير ثابت لا يمنع ذلك ويؤيد ذلك ما قاله الزمخشري أن الشيء اسم لما يصح أن
يعلم موجوداً كان أو معدوماً محالاً أو مستقبلاً

(قوله إلا أن يقولوا الخ) قد سبق في تعريفات العلم أن إنكار تعلق العلم بالمستحيل مكابرة ومنافى
لحكمه بأنه لا يتعلق العلم به وسيجيئ تحقيق هذا في مباحث العلم
(قوله هشام بن الحكم) خط في نسخة مقروءة على الشارح على لفظ ابن الحكم وكتب قارئها
على الحاشية مقيداً بالسماع عن الشارح أن خطه لثلاث يسقط تنوين هشام من المتن

الحسين والتصيني فالإطلاق على الترادف فقول الشارح وهذا قريب من مذهب الاشاعرة ناظر إلى هذا
والمشهور من مذهب أهل السنة هو الترادف وهو المتبادر من كلام الآمدي حيث قال مذهب أهل الحق
من الاشاعرة أن لفظ الشيء عبارة عن الموجود ولهذا قال في شرح المقاصد مذهب أبي الحسين والتصيني
هو مذهبنا بعينه اللهم إلا أن يحمل كلامهما على التساوي ومعنى قولهما هو حقيقة في الموجود أن إطلاقه
على الموجود بطريق الحقيقة كإطلاق الكاتب على الإنسان لأنه بمعنى الموجود نعم سياق الكلام يشعر بأن
المراد تعيين ما وضع له الموجود بحسب اللغة لا مجرد تعيين ما يطلق عليه

(قوله ويلزمهم المستحيل الخ) عليه قيل أن أراد لزوم إطلاق الشيء على المستحيل وبطلانه في نفس
الامر فهو ممنوع كيف وقد صرح في تعريف العلم باعتقاد الشيء على ما هو به أن الشيء يطلق على المستحيل
لغة وإن أراد أنه يلزم ذلك الإطلاق مع عدم قولهم به ورد عليه منع عدم قولهم به فقد ذكر جابر الله
العلامة أنه اسم لما يصح أن يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والحال والمستقيم والجواب عندي اختيار
الشيء الأول ودفع المنع به بما صرح به من اختصاص الشيء بالموجود مستدلاً عليه بما سيجيئ الآن وأما
ما ذكره في تعريف العلم فالمراد به كما نبهناك عليه هناك أن الشيء يطلق على المستحيل لغة عند الامتزلة
فتعريفهم موافق لمذهبهم نعم صرح الآمدي بأن الكلام الزامي وكذا شارح المقاصد لكن ليس بمرضى عندي
(قوله إلا أن يقولوا المستحيل لا يعلم الخ) صرح به الشيخ في الشفاء أيضاً كما سيجيئ تحقيقه في مباحث العلم
(قوله وقال هشام بن الحكم) خط في نسخة مقروءة على الشارح على لفظ ابن الحكم وكتب قارئها
الحاشية مقيداً بالسماع عن الشارح أن خطه ابن الحكم لثلاث يسقط تنوين هشام من المتن

(و) قال (أبو الحسين) البصري (والنصيبيني) من معتزلة البصرة (هو حقيقة في الوجود ومجاز في المعدم) وهذا قريب من مذهب الاشاعرة (والنزاع لفظي) متعلق بلفظ الشيء وأنه على ماذا يطلق (والحق ما ساعد عليه اللغة) والنقل اذ لا مجال للعقل في اثبات اللغات (والظاهر معنا) فان أهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول ولو قيل ليس شيء قابله بالانكار ولا يفرقون في اطلاق لفظ الشيء بين أن يكون الموجود قديماً أو حاداً جسماً أو عرضاً (ونحو خلقتك من قبل ولم تكن شيئاً ينبغي اطلاقه) بطريق الحقيقة (على المعدم) لان الحقيقة لا يصح نفيها فيبطل به قول الجاحظ (و) قوله (والله على كل شيء قدير) يعني اختصاصه بالتقديم لان القدرة انما تتعلق بالحادث دون

(قوله وهذا قريب الخ) لانه ادعى الاتحاد في المفهوم ودعواهم أعم من ذلك كما مر (قوله متعلق بلفظ الشيء) يعني ليس المراد باللفظي ماهو المشهور وهو ما يكون النزاع فيه من حيث اللفظ دون ان معنى بأن يعلم كل واحد من المتنازعين مدعى الآخر (قوله يطلقون لفظ الشيء على الموجود) أي بخصوصه لا من قبيل اطلاق الانسان على زيد فلا يكون الموجود أخص منه ومعلوم ان الشيء ليس أخص من الموجود فيتلازمان وهو المطلوب فلا يرد ان مجرد الاطلاق على الموجود لا يثبت المدعى

(قوله تلقوه بالقبول) فلا يكون اطلاقه عليه مجازاً (قوله ونحو خلقتك الخ) ابطال لدعوي الخصم بعد اثبات دعواه (قوله لان الحقيقة الخ) أي اللفظ باعتبار المعنى الحقيقي لا يصح نفيه عما يصدق عليه ذلك المعنى (قوله انما تتعلق بالحادث الخ) فلا يصح معنى الآية بخلاف ما اذا كان بمعنى الموجود فانه حينئذ يصح المعنى وتكون الآية من قبيل العام بخصوص وأما انه لا يستفاد من الآية قدرته على المعدومات الممكنة فلا يضرنا

(قوله قابله بالانكار) لا يثبت المدعى بما ذكره الشارح الا اذا ضم اليه قول المنصف ونحو خاقتك الخ لان التلق بالقبول والمقاباة بالانكار متحققان على تقدير عموم الشيء أيضاً (قوله ينفي اختصاصه بالتقديم) فان قلت الآية الكريمة تدل على نفي اختصاص الشيء بالموجود أيضاً لان الله تعالى قادر على المعدومات الممكنة أيضاً وكذا يدل على نفي اطلاقه على التقديم لاعنى مجرد نفي اختصاصه به وكل منهما ينافي المدعى الاصلى قلت الدلائل انمنوعتان اما الاولى فلان أقصى ما يلزم أن لا تستفاد القدرة على المعدم من هذه الآية وأما الثانية فلان غاية أن يكون لفظ الشيء عاماً يخص منه البعض وذلك جائز نعم اذا اختص التقديم لا يكون لها معنى كما لا يخفى

القديم والاصل في الاطلاق الحقيقة فيبطل به قول أبي العياش الناشي (و) قوله (ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك) ينفي (اختصاصه بالجسم) فيبطل به قوله هشام (و) قول لييد (ألا كل شيء ما خلا الله باطل) ينفي (اختصاصه بالحدوث) لان الاصل في الاستثناء أن يكون متصلاً فيبطل به قول الجهمية * البحث (الثاني في تعريفات الممتزلة على القول بأن الممدوم شيء) أي ثابت متقرر متحقق في الخارج منفكاً عن صفة الوجود كما مر (قالوا الممدومات الممكنة قبل وجودها ذوات وأعيان وحقائق) وتأثير الفاعل في جعلها موجودة لا في كونها ذوات (ثم اختلفوا فقال أبو اسحاق بن عياش الذوات في العدم معرأة عن جميع الصفات) ولا تحصل لها الصفات الا حال الوجود (وقال غير ابن عياش إنها في حال العدم متصفة

(قوله ينفي اختصاصه بالجسم) اذ فعل العبد عرض وما قيل انه ينفي اختصاصه بالموجود أيضاً لان الذي سيفعل معدوم فدفوع لانه معدوم حال القول لامطلقاً فالمعنى لا تقولن لموجود بارادته تعالى في وقته المقدر له اني افعل ذلك غداً الا أن تقول ان شاء الله

(قوله الممدومات الممكنة) أي البسيطة

(قوله لاني كونها ذوات) أشار بذلك الى أن اختصاص التأثير في كونها موجودة اضافي فلا ينافي تحقق التأثير باعتبار التركيب والاتصاف بالاعراض (قوله فقال أبو اسحاق الخ) نحرزا عن لزوم السفطة

(قوله متصفة بصفات الاجناس) أي الصفات النفسية هي ما لا تكون حاصلة لاجله معنى زائد على الذات قالوا لانها متساوية في الذاتية فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة والجواب انها متخالفة بالماهيات وان كانت متساوية في مفهوم الذات

(قوله ينفي اختصاصه بالجسم) فيه أن ظاهر الآية ينفي الاختصاص بالموجود أيضاً اذ تمام الآية ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غداً الا أن يشاء الله) والذي سيفعل معدوم الآن والحمل على المجاز يبطل الاستدلال على عدم اختصاصه بالجسم ويمكن أن يقال لا يلزم من الآية أن جون اطلاق الشيء على الذي سيفعل قبل أن يفعل فتأمل

(قوله متصفة بصفات الاجناس) قالوا لانها متساوية في الذاتية فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة ولانها متخالفة اذ لو تماثلت في العدم لتماثلت في الوجود لان ما بالذات لا يزول والتخالف انما هو بالصفات ضرورة اشتراكها في الذاتية والجواب أن مفهوم الذات عارض للحقائق لانما حقيقتها كائناً هو هو والتساوي في العارض لا يمنع الاختلاف بالحقيقة كالحقائق انتشاركة في الوجود وحينئذ لا يرد شيء مما ذكر وبهذا يبطل أيضاً تمسك ابن عياش على التمرى بأنها لما كانت متساوية في الذاتية فاختصاص بعضها بصفة معينة

بصفات الاجتناس ككون السواد سواداً والياض ياضاً والجوهر جوهرًا والعرض عرضاً (وهي) أى الصفات على الاطلاق (اما عائدة الى الجملة) أى البنية المركبة من أمور عدة (أو الى التفصيل) أى الى كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركيب بينها (و) القسم (الاول) العائد الى الجملة (هو الحياة وما يتبعها) من القدرة والعلم والارادة والكرامية وغيرها فانها محتاجة الى بنية مخصوصة مركبة من جواهر فردة فهذا القسم مختص بالجواهر اذ لا يتصور حلول الحياة في الاعراض المركبة (و) القسم (الثاني) العائد الى التفصيل (اما للجواهر واما للاعراض فللجواهر) أنواع (أربعة) من الصفات (الاول الصفة الحاصلة) للجوهر (حالي الوجود والعدم وهي الجوهرية) التى هي من صفات الاجتناس (الثاني الصفة الحاصلة من الفاعل وهو الوجود) فان الفاعل لا تأثير له في الذوات لانها ثابتة أزلا وأبداً الثابت محال ولا في كون الجوهر جوهرًا لان الماهيات غير مجعولة عندهم بل في جمل الجوهر موجوداً أى متصفاً بصفة الوجود (الثالث ما يتبع الوجود) أى وجود الجوهر (وهو

(قوله عن الاطلاق) سواء كانت صفات الاجتناس أولاً وسواء كانت موجودة أولاً فان الصفة عندهم أهم من العرض فيشمل الوجود على تقدير كونه معدوماً (قوله فانها محتاجة الى الخ) لان الحياة مشروطة بالبيئة لكونها اعتدال المزاج أو تابعة له والبواقي مشروطة بها

(قوله لان الماهيات غير مجعولة عندهم) أى في كونها ماهيات وانما قال عندهم مع ان عدم الجمل بهذا المعنى متفق عليه اذ لا يتصور توسط الجمل بين الشئ ونفسه لان الكلام في بيان مذهبهم (قوله وهو التحيز) أى الحصول في حين ما

لا يكون لذاتها وهو ظاهر ولا لصفة أخرى والا لتسلسل ولا لفاعل موجب لتساوى نسبته الى الكل بل لفاعل مختار وفعله حادث فيلزم كون المعدوم مورداً للمترايلات وهو باطل بالاتفاق فتعين أن يكون ذلك حالة الوجود ووجه البطلان جواز أن يكون لذاته الخاصة

(قوله أى الصفات على الاطلاق) أى سواء كانت صفات الاجتناس أولاً وسواء كانت قائمة بالموصوف حال الوجود أو حال العدم فان الوجود مثلاً لا يقوم بالمعدوم حال العدم وكذا المشروطة

(قوله هو الحياة وما يتبعها) المراد من الصفات المنسومة الى الأقسام ما هي من مقولة الاعراض وبالحياة الاعتدال النوعي أو القوة التابعة له فلا ينجم حياة البارئ تعالى نقضاً ولا صفاته التابعة لحياة تعالى قيل وانما لم يعد نفس التركيب من صفات الجملة لانه اعتبارى وفيه تأمل

(التحيز) قالوا انه صفة صادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون فذهب
من قال الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فانه اذا فرض انه تعالى خلق
جوهرًا واحدًا فقط كان له في أول حدوثه كون بدون شيء من هذه الاربعة ومنهم من
قال انه أحد الاربعة (الرابع) الصفة (المعلقة بالتحيز بشرط الوجود وهو الحصول في التحيز)
أي اختصاص الجوهر بالتحيز ويسمون هذا الحصول بالكائية وهم يقولون انه معال
بالكون وعندهم أن الجوهر الفرد ليس له صفة زائدة على هذه الاربعة فليس له بكونه
اسود أو أبيض صفة اذ لا معنى لكونه اسود الا حلول السواد فيه وكذا القول في كل
عرض غير مشروط بالحياة (وللأعراض) الانواع (الثلاثة الاول أعني) الوصف (الحاصل

(قوله قالوا) أي الجمهور خلافا للشحام والبصري كما سيأتي
(قوله غير الحركة الخ) أي لا ينحصر في الاربعة كما يدل عليه الدليل لانه ليس شيئًا منها
(قوله كل له الخ) اما الاجتماع والافتراق فلفرض كونه موجودا واحدا فقط وأما الحركة
والسكون فلكون كل منهما كونا نائيا
(قوله انه أحد الاربعة) لعدم اعتباره البت في السكون
(قوله بشرط الوجود) تصريح لما علم ضمنا اذ التحيز كما عرفت مشروط بالوجود
(قوله الاحلول السواد) وهو نسبة بين الطرفين ليس صفة لشيء منهما لانه حلول السواد صفة
للسواد لا لمحله فانه اذا كان الحللول صفة له يكون كونه محلا له صفة لمحله
(قوله غير مشروط بالحياة) قيد بذلك لان الأعراض المشروطة بالحياة وان أوجبت لمحالها صفات
الا أن الجوهر الفرد غير متصف بها لكونها مشروطة بالبنية

(قوله عن صفة الجوهرية بشرط الوجود) هذا مذهب الجمهور خلافا للشحام والبصري كما سيأتي
(قوله الكون غير الحركة الخ) أي لا ينحصر في هذه الاربعة لا أن الاربعة ليست من الكون
(قوله انه أحد الاربعة) سيجيء في بحث الاكوان أن أبا هاشم قال انه سكون ولم يستبر البت
والمسبوقة فيه

(قوله بالتحيز بشرط الوجود) تصريح لما علم مما سبق التزاما اذ قد علم من حكمه بتبعية التحيز
للوجود هذا القيد

(قوله الاحلول السواد فيه) والحلول صفة للسواد لا لمحله فان قلت الحللول وان كان صفة للسواد
الا أن حلول السواد في المحل صفة له كما قيل في نظائره من حصول صورة الشيء في العقل وفهم المعنى
من اللفظ قلت كلام مردود زينه الشارح في أول البيان من حواشي المطول

حالي الوجود والمسلم وهو المرضية) التي هي من صفات الاجناس (وما بالفاعل وهو الوجود و) الصفة (التابعة له) أي للوجود (وهو الحصول في المحل) فان المرضية ليست علة للحصول في المحل مطلقاً بل بشرط الوجود وأما سبب الحصول في المحل فلم يحمله أمراً زائداً على نفس المرض (ومنهم من قال الجوهرية نفس التحيز) كابن عياش والشحام والبصري فلا يكون التحيز عندهم صفة زائدة على حدة كما مر (وابن عياش ينفيهما حال المدم) لأن التحيز علة للحصول في الحيز فلا ينفك عنه معلوله وأيس المعلوم حاصل في الحيز قطعاً فلا يكون له تحيز ولا جوهرية لأنها عين التحيز فلذلك أثبت الذوات خالية عن صفات الاجناس (و) أبو يعقوب (الشحام يثبتهما فيه) لأنهما متحدان ولا يجوز أن لا يكون الجوهر جوهرراً (مع) إثبات (الحصول في الحيز) لأنه معلول التحيز فلا ينفك عنه (و) أبو عبد الله (البصري يثبتهما) لاتحادهما وامتناع انتفاء الجوهرية (دون الحصول في الحيز) فإنه معلول للتحيز بشرط الوجود فلا يثبت حال المدم (وأنه) أي البصري (يختص) من بينهما (بإثبات المدم

(قوله وأما سبب الحصول الخ) فلذا كان في المرتبة الثالثة أعني ما يحصل بشرط الوجود دون الرابعة لأنها ما تكون معللة بصفة زائدة

(قوله الجوهرية نفس التحيز) لأن معنى الجوهرية القيام بالذات وهو التحيز بنفسه

(قوله حاصل في الحيز) والا لكان متحركاً أو ساكناً مجتمعاً أو مفترقاً ويلزم السفسطة

(قوله فلذلك أثبت الخ) إذ لا فرق بين الجوهرية وسائر صفات الاجناس

(قوله من بينهما) أقاد لذلك ان الباء في قوله بإثبات داخل على المقصور

(قوله بإثبات المدم صفة) أي أمرها قائماً بالمعلوم كما يرشد إليه دليل النافين له لانه حال بناء على عدم اشتراط القيام بالموجود في الحال على ما فهم لان عدم اشتراط القيام بالموجود في الحال مما لم يذهب إليه أحد كيف وان التحقق التبي معتبر في مفهومه كما مر في المقدمة ولاه لا بد أن لا يكون موجوداً ولا معدوماً والمعلم معدوم

(قوله وهو الحصول في المحل لا ينبغي أن هذه الصفة نظيرة الصفة الرابعة للجواهر لكن لا ينافي بها من الأنواع الثلاثة الأولى لان الملاحظ في الثالث كونه صفة تابعة للوجود بلا واسطة وهذه كذلك (قوله بإثبات المدم صفة) قيل الظاهر أنه يريد بالصفة الحال فالقيام بالموجود عنده ليس بشرط مال والظاهر من استدلال الثاني أن النزاع في كونه صفة زائدة على المدم في الخارج سواء قيل إنه مع بقاء جدياً أو بقاءه صفة عدمية كالعلمي وأما القول بحالية ما لا يقوم بالموجود أصلاً فقد عرفت ، أوائل هذا الموقف أنه لا ماساغ له

صفة) واتفق من عده على أن المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة (والكل) أى جميع القائلين بأن المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات (اتفقوا على أنه بعد العلم بأن للعالم صانعا قادرا عالما يحتاج الى إثباته) أى بيان وجوده (بالدليل) فانه لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات لم يلزم من اتصاف المانع بالصفات المذكورة أن يكون موجودا بل يحتاج في العلم بوجوده الى دليل (قال الامام الرازى انه جهالة) بينة وسفسطة ظاهرة

(قوله واتفق من عده الخ) واستدل بأن المعدومية لو كانت صفة زائدة لافتقرت الى الذات وهو غيرها فتكون ممكنة فاحتاجت الى فاعل وفاعلها ليس بموجب والادامت المعدومية أو لزم التسلسل ولا مختار وإلا لتجددت المعدومية لان أثر المختار حادث فيلزم أن لا تكون الذات معدومة في الازل فيلزم الخلو عن الوجود والمعدم

(قوله أى جميع القائلين الخ) وأما القائلون بعدم اتصافها بالصفات مطلقا أو اتصافها بصفات الاجناس فقط فلا يقولون بهذا القول

(قوله عن انه بعد العلم الخ) يعنى أن العلم باتصافه بالصنع لهذا العالم وبالقدرة والعلم والحياة لا يكتفى في التصديق بوجوده ما لم يبين وجوده بالدليل مثل أن يقال انه صانع الموجودات وصانع الموجود لا بد أن يكون موجودا لان الإيجاد فرع الوجود لجواز اتصاف المعدوم بتلك الصفات فما قيل العالم اسم

(قوله واتفق من عده الخ) استدلوا على ذلك بأن المعدومية لو كانت صفة زائدة لافتقرت الى الذات وهو غيرها فتكون ممكنة فلها علة وليست هي الموجب والادامت المعدومية أو لزم التسلسل ولا المختار والالتجددت المعدومية لان فعل المختار حادث فينبغي أن لا تكون الذات معدومة في الازل ثم صارت معدومة وهو محال قيل ولو فرق البصرى بين هذه الصفة وبين سائر الصفات بأن هذه لا تحتاج الى سبب لكان له ذلك وفيه نظر ظاهر

(قوله والكل أى جميع القائلين بأن المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات الخ) فسر الكل بهذا لان ابن عياش لا يدخل في هذا الاتفاق قطعا بل الظاهر أن القائلين بأن الثابت في المعدم ذوات الجواهر والأمراض من غير أن تنصف الجواهر هناك بالأمراض لا يدخلون فيه أيضاً فان قلت العالم اسم لجميع ما سوى الله تعالى من الموجودات فبعد العلم بأن للعالم صانعا أى مفيدا للوجود كيف يتصور الشك في وجوده والموجد لا بد أن يكون موجودا بالبداهة قلت كأنهم أرادوا بالعالم جهة المعدومات الثابتة وبالصانع له من مفيدها الوجود أعم من أن يكون موجودا بالفعل أولا والبداهة اتما تدل على وجود الصانع حالة الصنع لاحالة عدم المستوع

(قوله قال الامام الرازى انه جهالة بينة) أجيب بأنهم اتما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفات المعدومة اذ كما يجوز أن يتقرر الموصوف في المعدم يجوز أن تتقرر الصفات فيه أيضاً فلا يلزم ما ذكر من السفسطة الظاهرة

لاستلزامه جواز أن يكون محال هذه الحركات والسكنات أمورا معدومة فيحتاج في العلم بوجودها الى دلالة منفصلة (و) قال المصنف (علمهم أرادوا أنا بعد أن نعلم أن صانع العالم ذات تصف بهذه الصفات نحتاج الى أن نبين أن للعالم صانعا أي ذاتا تصف بها كما نعلم أن الواجب يتتبع عدمه ومع ذلك نحتاج الى إثباته بالبرهان وهذا قول صحيح) لا جهالة فيه ولا سفسطة (اذ معناه أنه لا يصلح صانعا للعالم الا من هذه صفاته وبهذا التقدير لا يلزم وجوده في الخارج وما ذا تقول فيمن يقول شريك الباري يجب اتصافه بهذه الصفات والا لم يكن شريكه وأنه متمنع) في الخارج فظهر أن تقدير الاتصاف بالصفات الخارجية لا يقتضي تحقق وجود الموصوف في الخارج وهذا الاعتذار بعيد جدا لأن جعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعلوم مما لا وجه له فان جميع العقلاء متفقون على ذلك

(عبد الحكيم)

لجميع ملسوي الله من الموجودات فيعلم بأن للعالم صانعا أي مفيدا للوجود كيف يتصور الشك في وجوده والموجد لا بد أن يكون موجودا بالبداية وهم محض والجواب الذي ذكره ذلك القائل أعجب من السؤال كما لا يخفى على من ينظر فيه

(قوله لاستلزامه الخ) لأن اتصافه بتلك الصفات من قبيل الاتصاف بالصفات الموجودة لا يترتب عليها آثار من وجود العالم وآثاره وحدوثه فلو جاز ذلك في حال عدمه جاز الاتصاف بالحركة والسكون حال عدم الموصوف بهما فاندفع ما أجاب به شارح التجريد من أنه لا سفسطة في اتصاف المعلوم المتقرر بالصفات المعدومة المتقررة إنما السفسطة اتصافه بالصفات الموجودة فإنه لا فرق بين القول بالثبوت الخارجي والذهني في عدم ترتب الآثار المطلوبة ولا شك في تحيل معدوم متصف بصفات معدومة

تم الجزء الثاني من كتاب المواظف

وبليه الجزء الثالث وأوله المقصد السابع

فهرست الجزء الثاني من المقدمات

صفحة	صفحة
٥٨ الموقف الثاني في الامور العامة	٢ المرصد السادس في الطريق وفيه
٧٦ المرصد الاول في الوجود والعدم وفيه	مقاصد
مقاصد	٢ المقصد الاول في تحديده
٧٦ المقصد الاول في تعريفه	٤ المقصد الثاني
١١٢ المقصد الثاني	١٣ المقصد الثالث
١٢٧ المقصد الثالث	١٧ المقصد الرابع
١٦٩ المقصد الرابع	٢٠ المقصد الخامس
١٨٤ المقصد الخامس	٣٧ المقصد السادس
١٨٩ المقصد السادس	٤٨ المقصد السابع
	٥١ المقصد الثامن